کاروانِ فکر

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
نئی دہلی

کاروانِ فکر

کاروانِ فکر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
نئی دہلی

انتساب

میں اس کتاب کو ہز ہولی نس ڈاکٹر سیّدنا طاہر سیف الدّین صاحب
چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی خدمت اقدس میں پیش کرنے کی
سعادت حاصل کرتا ہوں۔

یوسف حسین خاں

فہرست

دیباچہ

اِن اوراق میں جو بحث و گفتگو کی گئی ہے اس میں انسانی زندگی کے محرک، یعنی اخلاقی قدروں کو خاصی اہمیت دی گئی ہے۔ انسان کی یہ دِلی خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی زندگی کی پوشیدہ صلاحیتوں کو ظاہر کرے تاکہ اس کی شخصیت کی تکمیل ہو۔ وہ ایسی معاشری تنظیم قائم کرنا چاہتا ہے جو اس میں اس کی مدد و معاون ہو۔ یہ سب کام اخلاق سے تعلق رکھتے ہیں۔ انسانی عمل کی تہ میں جو قدریں مؤثر ہیں وہ صدیوں میں نہیں لاکھوں برسوں میں وجود میں آئی ہیں۔ مذہب اور اخلاق ان کی توثیق کرتے ہیں۔ یہ بھی انسانی زندگی کا لاکھوں سال کا تجربہ ہے کہ وہ اخلاق کی دنیا ہی میں اصلی آزادی حاصل کرسکتا ہے، جو شخصیت کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے۔ اسی کی بدولت وہ اپنے تخلیقی عمل کا جادو جگاتا ہے اور اسی سے اس کے عمل میں انتخاب اور فیصلے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ اسی سے وہ خیر و شر میں تمیز کرتا اور اپنی ذمے داری کو محسوس کرتا ہے جس کے بغیر کوئی صالح تمدّن نہیں پیدا ہوسکتا۔

یہ سب مباحث فلسفیانہ اور ایک حد تک خشک ہیں۔ میں نے پوری کوشش کی ہے کہ مطالب کو اس طور پر واضح کروں کہ غیر فلسفی لوگ بھی انھیں سمجھ سکیں اور ان کی اہمیت کو محسوس کر سکیں۔ اس میں اگر کوئی کوتاہی رہ گئی ہے تو میں اس کے لیے معذرت خواہ ہوں۔

یوسف حسین خاں

۲۸ راگست ۱۹۶۵ء

پہلا باب

اخلاقی قدریں

انسان ایک محدود مخلوق ہے۔ لاکھوں برس میں اس کی زندگی کا ارتقا ہوا۔ شروع شروع میں زندگی میں اتنی پیچیدگیاں نہ تھیں جیسی کہ بعد میں ارتقائی منزلیں طے کرنے کے بعد پیدا ہوئیں۔ یہ پیچ و خم بڑھتے ہی جا رہے ہیں، کم نہیں ہو رہے ہیں۔ ابتدا میں زندگی کے اُلجھاؤ جسمانی تھے، آج ذہنی اور روحانی ہیں۔ انسان کو ان سب باتوں کا علم ہے۔ اس کو اس بات کا بھی علم ہے کہ دُنیا میں دوسری مخلوق کی طرح وہ بھی ایک مخلوق ہے، دوسری مخلوق کی طرح وہ بھی پیدا ہوتا اور مرتا ہے۔ اسے اپنے گرد و پیش کی اشیاء کا شعور ہے اور اس تعلّق کا بھی شعور ہے جو خود اس کے نفس اور ان اشیاء کے درمیان ہے۔ اسے اپنے اس علم پر بڑا فخر و ناز ہے۔ اسی علم کے ذریعے وہ فطرت کو تسخیر کرتا ہے اور اشیاء کی قلب ماہیت کر کے انھیں اپنے مفید مطلب بناتا ہے۔ کبھی کبھی وہ اپنے زعم میں سمجھتا ہے کہ میں پورے نظامِ فطرت پر قابو حاصل کر لوں گا، قدرت

کے سارے بھیدوں کا ایک ایک کرکے سراغ لگالوں گا۔ اسے یقیناً ایک حد تک اپنے مقصد میں کامیابی ہوگی۔ چوں کہ وہ خود محدود مخلوق ہے اس لیے اس کی کامیابی بھی محدود ہوگی۔ اس کی فطرت کی طرح اس کا علم بھی ہمیشہ محدود، نامکمل، غیر حاوی اور غیر جامع رہے گا۔

کیا زندگی کے کوئی معنی ہیں؟ کیا زندگی میں قدریں ہیں؟ آج لوگوں کو ان باتوں پر شبہ ہونے لگا ہے۔ بعض سمجھتے ہیں کہ ان مسائل میں کوئی عملی افادیت نہیں اس لیے انھیں کیوں چھیڑا جائے۔ جدید زمانے کا انسان مادی ضرورتوں کے حاصل کرنے میں اس قدر منہمک ہے کہ ان مسائل کی طرف، جن کا تعلق اعلیٰ اور لطیف قدروں سے ہے، اسے توجہ کرنے کی فرصت ہی نہیں۔ دولت اور قوت کے حاصل کرنے کے بعد اگر کچھ وقت بچتا ہے تو وہ عیش کوشی کی نذر ہوجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان چاہے اپنے آپ کو کتنا ہی بھلاوے میں ڈالے، وہ اپنے وجود میں تضاد اور الجھن محسوس کرنے پر مجبور ہے۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ انسان کی زندگی کی ابتدا فطرت کے مقابلے میں تنازع للبقا کی صورت میں ہوئی۔ اپنے ارتقا کی ہر منزل پر اس نے فطرت پر اپنے قابو کو بڑھایا۔ اس کے ذہن کی اُپج اور اس کی ایجادوں نے فطرت کے رازوں کو ایک ایک کرکے کھولا اور اپنے عمل کے میدان کو وسیع سے وسیع تر کیا۔ آج ایٹم کی دریافت سے انسان کا فطرت پر قابو اور زیادہ بڑھ گیا ہے اور وہ چاند اور مریخ پر اپنا جھنڈا گاڑنے کی فکر میں ہے۔ ممکن ہے اسے اس میں بھی کامیابی ہو اور اس کے علم اور اس کی قوت کا سکہ عالمِ بالا پر چلنے لگے۔ لیکن انسان کی اس قوت نے اسے ایک دوسری قسم کے تنازع للبقا سے دوچار کر دیا ہے۔ یہ فطرت کے رازوں سے ناواقفیت اور اپنی عقل کی نارسائیوں کی وجہ سے نہیں بلکہ فطرت پر اپنے اخلاقی

ظرف سے زیادہ قابو پا لینے کے سبب سے ہے۔ آج انسان کے سامنے زندگی کی فراوانی اور ترقی اور زندگی کی تباہی اور بربادی کی راہیں کھلی ہوئی ہیں۔ یہ راہیں ہمیشہ کسی نہ کسی شکل میں اس کے سامنے کھلی رہی ہیں۔ انھیں کو قرآن نے "وھدینٰہ النجدین" (اور ہم نے انھیں بتا دیں دونوں گھاٹیاں) کے بلیغ استعارے میں ظاہر کیا ہے۔ خیر و شر کی ان راہوں سے انسان کو قدم قدم پر واسطہ رہتا ہے اور ہر لمحے اسے فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ وہ کدھر جائے؟ یہ فیصلے اس کی عقل اور ارادے کی آزمائش بھی ہوتے ہیں اور اس کے مقدر کی تشکیل بھی کرتے ہیں۔ یہ اس کی تخلیقی آزادی کا طرۂ امتیاز ہیں۔ عقیدت اور توفیقِ الٰہی اس آزادی کے برتنے میں مدد و معاون ہوتی ہے۔

کبھی انسان عمل کے دوراہے پر کھڑا یہ سوچتا ہے کہ کیا اس کی شخصیت کی ماہیت اور فطرت کی ماہیت بالکل ایک دوسرے سے جُدا ہیں جن میں کوئی ربط و تعلق نہیں؟ کیا شخصیت کے وجود سے فطرت کے قوانین کی نفی ہوتی ہے اور کیا ان قوانین کی مدد سے شخصیت کی توجیہ ممکن نہیں؟ وہ کبھی اپنے آپ سے دریافت کرتا ہے کہ اس کے اخلاقی ارادے اور فرائض کے شعور و احساس کا کوئی مقصد ہے یا نہیں؟ شخصیت کی تعمیر میں قدروں کا بڑا حصّہ ہے۔ کیا قدروں کی توجیہہ و تفہیم میکانکی قوانین سے ہو سکتی ہے؟ یہ سوال بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے جدید زمانے کے انسان کو عجیب خلجان میں مبتلا کر دیا ہے۔

موجودہ عہد کے انسانوں کو اپنے علمی اور فکری کارناموں پر بجا طور پر فخر ہے۔ انھوں نے گزشتہ پچاس ساٹھ سال میں جو علمی ترقی کی ہے اس کی مثال ہزاروں برس کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ جو دنیا انھوں نے بنائی ہے وہ پرانے زمانے کے قصّوں کہانیوں سے زیادہ حیرت انگیز ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ

سائنس نے انسان کو مادّی ماحول پر جو تصرّف بخشا ہے، اس سے زندگی باوقار بنی ہے اور اس کی تخلیقی صلاحیت میں زبردست اضافہ ہوا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ مادّہ پر انسانی تصرّف جتنا بڑھا ہے اتنی ہی انفرادی اور معاشرتی زندگی قابو سے باہر اور مسرّت سے خالی نظر آتی ہے۔ اور اس کے تضاد نمایاں ہوتے جا رہے ہیں۔ انسان کی زندگی کا اصل مقصد انسانیت کے شرف و وقار کو بڑھانا ہے۔ یہ مقصد باوجود سائنس کی ترقی کے اس زمانے میں نظروں سے اوجھل ہوتا جا رہا ہے۔ آج انسان فطرت کا تو مالک ہے لیکن غلام ہے مشین کا، جسے اس نے خود اپنے ہاتھوں سے بنایا ہے۔ یہ بُت پرستی کی نئی قسم ہے۔ انسانی شرافت اور وقار کا تصوّر جس کی بدولت گزشتہ صدیوں میں تہذیب و تمدّن نے جلا پائی آج بے یقینی اور بے مقصدی کے نذر ہو گیا ہے۔ اس کی جگہ ایک دوسرا تصوّر اسے متنبہ کر رہا ہے، وہ یہ کہ انسان ایک حیوان ہے، وہ حقیر اور بے طاقت ہے۔ کائنات کی ارتقائی تخلیق میں وہ ایک بے مقدار ذرّہ ہے بلکہ اس سے بھی کمتر اور حقیر۔ اس کی ساری قدریں اضافی ہیں۔ خیر و شر کوئی مطلق حیثیت نہیں رکھتے۔ زندگی کا مقصد افادیت اور عیش کوشی ہے۔ اخلاق کی پابندی اسی وقت ہونی چاہیے جب کہ ایسا کرنا سود مند ہو۔ اگر اخلاق کے خلاف عمل کرنے میں فائدہ ہے تو اس کا جواز غیر مشتبہ ہے۔

ارتقائی نظریے نے انسان کو جسمانی طور پر حیوان سے ملا دیا تحلیل نفسی نے جذباتی طور پر اسے حیوانی پستی میں پہنچا دیا۔ اجرام فلکی کے ماہر ہئیت دانوں نے کہا کہ کائنات کے کہکشانی نظاموں میں زمین کی حیثیت بے مقدار ذرّہ کی ہے۔ اسے وہ مرکزی مقام حاصل نہیں جس پر قدما کا اعتقاد تھا۔ اس بے مقدار ذرّہ میں انسانی زندگی بالکل ہیچ پوچ ٹھہرتی ہے۔ خود وہ کیا اور اس کے مقاصد کیا؟

اخلاق ومذہب، دین وتمدّن، علم و ہنر سب بے حقیقت ڈھکوسلے ہیں جن کی حیثیت بس وہی ہے جو کھلونوں کی ہوتی ہے۔ یہ سب اضافی اور عارضی تشفّی کے سامان ہیں اور بس اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ بے یقینی کا یہ زہر انسانیت کے رگ وپے میں آہستہ آہستہ سرایت کر رہا ہے۔ عوام نے اپنے سامنے پرستش کے لیے بُت رکھ چھوڑے ہیں تاکہ ان کا تھوڑا بہت سہارا ملے۔ نسل کا بُت، قومیت کا بُت، ذات پات کا بُت۔ جب کبھی دنیا پتھر کے بتوں کا یا تصوّرات کے اصنام کا آذر کدہ بنی ہے تو انسانیت کی ابراہیمی رگِ حمیّت جوش میں آئی ہے۔ یہ سنّتِ الٰہی ہمیشہ سے رہی ہے اور آئندہ بھی رہے گی۔

آج علم الانسان اور تحلیل نفسی انسانی مجبوری اور گراوٹ کو چاہے کتنا ہی ثابت کرنے کی کوشش کریں، انسان کی اخلاقی حِس ہمیشہ اسے یہ کہتی رہے گی کہ میں تجھے گراوٹ سے اٹھا کر بلندیوں کی طرف لے جاؤں گی، تجھے تجھ سے ماورا کردوں گی، یہاں تک کہ تو محسوس کرنے لگے کہ تو مجبور نہیں، مختار ہے۔ ہر لمحہ تجھے فیصلہ کرنے کا اختیار ہے کہ تو کدھر قدم اٹھائے۔ زمین جس پر تیرے قدم پڑیں گے مجبور ہے۔ لیکن تیرا قدم کہاں اور کدھر پڑے اس کا اختیار تجھے دیا گیا ہے۔ اگر تو اس اختیار کو استعمال نہیں کرتا تو تو بھی مٹّی کی طرح بے حس اور مجبور ہے۔ اخلاق و مذہب کا دعویٰ ہے کہ انسانی زندگی حیوانی زندگی سے مختلف ہے۔ یہ ایک نئی دنیا ہے جس میں زندگی کو وقار نصیب ہوتا ہے اور انسان مادّی پستیوں سے بلند ہو کر روحانی بلندیوں تک پہنچتا ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ دوسری مخلوق کی طرح انسان بھی فطرت کا جزو ہے۔ اسے فطرت سے کسی حالت میں مفر نہیں۔ اسے اپنی ارضیت سے شرمندہ ہونے کی ضرورت بھی نہیں۔ دراصل حدِ فاصل انسان اور فطرت کے درمیان نہیں، بلکہ خود انسانی روح کی روشنی اور تاریکی کے درمیان ہے۔ روح کی خصوصیت فطرت سے جداگانہ ہے۔ روحانی طور پر نہ صرف

یہ کہ ہم فطرت کا جُز نہیں ہیں، بلکہ ہم کو اس کا علم بھی ہے کہ ایسا ہے۔ اسی علم و احساس پر تہذیب و اخلاق کی بنیادیں استوار ہوتی ہیں۔

انسان ہمیشہ اپنے وجود کے معنی کا متلاشی اور ایسے معیاروں اور قدروں کا جویا رہا جن کے مطابق وہ اپنی زندگی کو ڈھال سکے اور اس کی سمت معین کر سکے۔ فرائڈ کا "نفسیاتی انسان" اسی طرح کا فریبِ نظر ہے جس طرح کہ کلاسیکی معاشیات کا "معاشی انسان" اور مارکسزم کا "پرولتاری انسان"۔ یہ، زندگی اور وجود کی یک رخی تصویریں ہیں جو پوری حقیقت پر حاوی نہیں ہیں۔ ان کی صداقت جزوی صداقت ہے۔ انسان کے ذہن اور اس کے جذبات کا انتشار جو جدید تہذیب کی خصوصیت ہے، اس وقت تک دور نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی اخلاقی کشمکش اور اس کی قدروں اور مقاصد کی روحانی حقیقت کو اچھی طرح نہ سمجھا جائے، جن سے اس کی زندگی کا رُخ معیّن ہوتا ہے۔ انسانی وجود میں فطری اور روحانی عالم کی تقسیم، وحدت اختیار کر لیتی ہے۔ اس وحدت کی کنجی قدر ہے۔ قدروں کے صحیح اور متوازن احساس کے بغیر ہمارے سارے معاشرتی اور معاشی نظریے بے اثر اور ادھورے ہیں۔

انسان چاہتا ہے کہ وہ اپنے وجود کے امکانوں کو ظاہر کرے اور اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ایسی تنظیم کرے جو اس مقصد کی تکمیل کے لیے سازگار ہو۔ اس کے عمل کا منتہا اخلاقی اضافیت نہیں ہو سکتا جو ابن الوقتی کا دوسرا نام ہے۔ اس سے لازمی طور پر انفرادی اور اجتماعی زندگی میں انتشار پیدا ہوگا۔ اخلاقی عمل اور اس کی تہ میں جن قدروں کی کارفرمائی ہے، انھیں انسانی فطرت نے لاکھوں کروڑوں سال کے تجربے کے بعد پیدا کیا اور الٰہی نوامیس نے ان پر اپنی توثیق کی مہر ثبت کی۔ ان کی خلاف ورزی کسی نہ کسی شکل میں زندگی کو فساد اور

گراوٹ کی طرف لے جاتی ہے۔ دراصل اخلاق کی دنیا ہی میں انسان حقیقی آزادی سے ہم کنار ہوتا ہے، طبیعی عالم میں چاہے وہ کتنا ہی مجبور کیوں نہ ہو۔ آزادی، شخصیت کی سب سے اہم اور نمایاں خصوصیت ہے۔ آزادی نہ فطرت دیتی ہے، نہ عقل، نہ سوسائٹی بلکہ یہ روح کا کرشمہ اور شخصیت کا عطیہ ہے جو اپنے عمل میں انتخاب اور فیصلے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ شخصیت قدر کا مرکز ہے اور اسی لیے وہ خود سب سے بڑی قدر ہے۔ روح، آزادی کے مترادف ہے اور آزادی، روح کے عرفان و ظہور سے عبارت ہے۔ روح کی اس آزادی کا مکمل ترین اور حسین ترین اظہار، اخلاق و مذہب کی صورت میں ہوتا ہے۔

مادّہ کی جبریت کے خلاف اخلاقی عمل میں آزادی کی دائمی روحانی کشمکش ظاہر ہوتی ہے۔ اسی کی بدولت انسان اپنی راہِ عمل کا انتخاب و تعین کرتا ہے۔ عمل ٹھیک ہے اگر اس سے قدروں کو فروغ ہوتا ہو اور شر ہے اگر قدریں تباہ و برباد یا مضمحل ہوتی ہوں۔ اخلاقی عمل انفرادی ہوتا ہے۔ افراد ہی قدروں کا تجربہ حاصل کرتے اور وہی عمل کی دنیا میں اخلاقی فیصلے کرتے ہیں۔ اگر جماعت غلطی کر رہی ہو تو بھی فرد کی اخلاقی ذمے داری ختم نہیں ہوتی۔ اس کا فرض ہے کہ جماعت کی غلطی میں خود شریک نہ ہو اور جماعت کو بھی روکے، چاہے ایسا کرنے میں اسے اپنی مقبولیت سے ہاتھ دھونا پڑے اور بڑی سے بڑی قربانی دینی پڑے۔ عمل کی دُنیا میں اس سے بڑھ کر تقویٰ نہیں۔ انسان جب نیکی کرتا ہے تو دراصل اپنے وجود کی ذمے داری اور منشاء کو پورا کرتا ہے اور جب بدی کرتا ہے تو اپنے وجود کے تقاضوں کو جھٹلاتا ہے جس سے اس کی فطری صلاحیتیں کمزور پڑجاتی ہیں۔

ہماری روح میں وحدت کی کارفرمائی ہے۔ اس کے برخلاف فطرت کے میکانکی نظام میں وحدت کے بجائے کثرت ملتی ہے۔ انسانی ذہن جب فطرت کی

تشریح و تفہیم کرتا ہے تو خود بخود وہ اس سے ماورا ہو جاتا ہے اور اپنے قوانین، فطرت پر عاید کر دیتا ہے۔ یہی ذہنی قوانین، فطرت کے قوانین کہلاتے ہیں۔ انسانی تہذیب و اخلاق کی بنا یہ ہے کہ انسانی روح میں فطرت سے ماورا ہونے کی قابلیت ہو۔ وہ اپنے معیاروں سے فطرت کو جانچتی اور پرکھتی اور اس کی پیمائش کرتی ہے۔ تحلیل نفسی کے نظریے نے انسانی تحت شعور کے متعلق ہماری واقفیت میں اضافہ کیا، لیکن یہ نہیں بتایا کہ انسان اپنی زندگی کیسے گزارے؟ کیا وہ تحت شعوری خواہشوں کا غلام بن جائے اور نظام اخلاق کے تمام تقاضوں کو پس پشت ڈال دے۔ یہ دعویٰ کافی نہیں کہ اقدار و مقاصد اور اخلاقی معیار، تحت شعوری خواہشوں کے عقلی اظہار ہیں۔ ان کا کوئی اصلی اور معروضی جواز موجود نہیں۔ عملی طور پر تحلیل نفسی کے ماہروں کا یہ خیال غلط ثابت ہوا کہ ان کی توجیہہ و تعبیر انسانی تہذیب کو اخلاق سے بے نیاز کر دے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ اخلاق خود انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ اقدار کو اضافی کہنے والے تہذیب کی بنیادوں کو کھوکھلا کر رہے ہیں۔ اقدار کا سرچشمہ تہذیب ہے۔ در اصل بغیر اقدار کے ہم تہذیب کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ اچھی زندگی کی خاطر، قدروں پر یقین کیا جاتا ہے، ان کی درجہ بندی کی جاتی ہے اور ان پر انسان اپنی ترجیح کی مہر ثبت کرتا ہے۔ ان قدروں کی بدولت وہ اپنے وجود میں اعلیٰ صفات کا مشاہدہ کرتا ہے اور ان صفات کی روشنی میں اپنی ذات کو پہچانتا ہے۔ اگر زندگی ترقی اور کمال کی طرف نہیں بڑھتی تو لازمی طور پر وہ تنزل کی جانب پھسلنے لگے گی۔ لیکن انسانی نفس کو کمال کی منزل تک پہنچنے کے لیے بہت پرخطر مقامات سے گزرنا پڑتا ہے۔ عمل کی آزمائش اور جوکھوں میں پڑ کر ہی اس کے جوہر نکھرتے ہیں جیسا کہ لوہے کو جب کان سے نکالتے ہیں تو اس کو طرح طرح کی بھٹی و پڑ کے مرحلوں سے گزارتے ہیں۔ کبھی اسے آگ میں ڈالتے ہیں اور کبھی پانی میں

بجھاتے ہیں، تب کہیں وہ آئینہ بنتا ہے۔ دل کے تصفیہ کے لیے بھی قدروں کی آزمائش میں سے گزرنا پڑتا ہے، تب کہیں جا کر نیت کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے۔ جب نفس کی کدورت دور ہو جاتی ہے تو اس پر جو پردے پڑے تھے وہ سب ایک ایک کر کے اٹھ جاتے ہیں۔ عملی زندگی کی یہ وہ منزل ہے جہاں قدروں کا رنگ آہستہ آہستہ زندگی پر چھا جاتا ہے۔ اس رنگ سے زیادہ حسین اور کوئی دوسرا رنگ نہیں۔ "صبغۃ اللہ ومن احسن من اللہ صبغۃ" (اللہ کا رنگ اور کس کا رنگ اللہ کے رنگ سے بہتر ہے)

انسان کی اصلی فطرت کیا ہے اور اس سے مطابقت کی کیا صورت ہونی چاہیے؟ اس سوال کا جواب بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ مذہب اور اخلاق میں اس سوال کا جواب ملتا ہے۔ انسان کی اصل فطرت کو سمجھنے کے لیے اس کی فطری صلاحیتوں اور اس کی جسمانی اور معاشرتی جبلتوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ جو اخلاق ان باتوں کو نظر انداز کرتا ہے وہ غیر حقیقی ہے۔ حقیقت کے پس منظر میں انسان کی روح کی آزادی کو اور اس کی فطری جبری عمل سے ماورا ہونے کی صلاحیت کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ایک طرف تو وہ دوسری مخلوق کی طرح ایک مخلوق ہے جو نظامِ فطرت کی پابند ہے اور دوسری جانب اس کی روحانی آزادی کی کارفرمائی ہے جو فطری جبر کی زنجیروں کو ایک ایک کر کے توڑتی اور اپنے عمل کے میدان کو وسیع سے وسیع تر کرتی رہتی ہے۔ عقیدہ، ایمان، نیکی، محبت اور امید یہ سب روحانی آزادی ہی کے مظاہر ہیں۔ روح کا ایک بڑا اہم تقاضا ذاتِ واجب پر ایمان ہے جو آزادی کے لوازم میں سے ہے۔ جو مخلوق فطرت کے جبر کی پابند ہے اس کو اس عقیدے کی حاجت نہیں۔ اگر ذاتِ واجب میں عقیدہ نہ ہو تو انسان اپنے آپ کو کافی بالذات سمجھنے لگے جو حقیقت کے خلاف ہے۔ باوجود اس آزادی کے جو اسے حاصل ہے انسان

محدود اور مجبور ہے۔ فطرت اسے مجبور کرتی ہے، سماج اسے مجبور کرتا ہے، خود اس کی صلاحیتیں اسے مجبور کرتی ہیں۔ ان مجبوریوں کے باوجود وہ پُر امید اور پُر حوصلہ رہتا ہے جسے اس کی روحانی قوت کا کرشمہ سمجھنا چاہیے۔ اس میں اس کی عظمت اور فضیلت کا راز مضمر ہے۔

پُر امید ہونا بھی روحانی عمل ہے۔ جدید زمانے کے انسان کی یہ ایک خاص خصوصیت ہے کہ وہ گِر کر اُٹھنے کا حوصلہ رکھتا ہے اور تاریکی میں ٹامک ٹوئیاں مارنے کے باوجود اسے یقین ہے کہ روشنی کی کرن کبھی نہ کبھی ضرور نظر آئے گی۔ اس میں شبہ نہیں کہ جدید زمانے کے بعض مفکّروں نے اپنی تان مایوسی پر توڑی ہے۔ لیکن مجموعی طور پر جدید انسان نے امید پروری کا دامن اپنے ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ انگریز مفکّر ہابز فرد کے متعلق مایوس ہے۔ لیکن مملکت سے مایوس نہیں جسے وہ فرد کی کوتاہیوں کو دُور کرنے کا آلۂ کار تصور کرتا ہے۔ روسو بھی یاس پسند ہے لیکن جدید تعلیمی نظریوں میں جو امید پروری ملتی ہے وہ روسو ہی کے اثر کی بدولت ہے۔ نیٹشے بھی اپنی لے مایوسی پر توڑتا ہے لیکن "انسان کامل" سے اس نے بڑی امیدیں وابستہ کی ہیں جس کی قوتِ ارادی سے معاشرہ کی تنظیم میں انقلاب پیدا ہوگا۔ مارکس نے پرولتاری تہذیب کو اپنی امیدوں کا مرکز بنایا اور اس سے مستقبل کی امیدیں وابستہ کیں۔ غرض کہ جدید انسان باوجود مایوس کن حالات کے اپنے مستقبل کے متعلق خوش آیند امیدیں رکھتا ہے۔ یہ درست ہے کہ تاریخ اس کی امید پروری کو جھٹلاتی ہے لیکن پھر بھی وہ اپنی اخلاقی صفات کی طرف سے بالکل مایوس نہیں ہوا۔ اسی میں انسانیت کے مستقبل کی فلاح ہے۔ اس کی چاروں طرف کی تاریکی میں یہی ایک روشنی کی کرن ہے۔

جدید انسان اپنی امید پروری کی تائید میں جو اسباب پیش کرتا ہے، ممکن ہے

ان میں تضاد ہو۔ لیکن یہ کیا کم ہے کہ اپنے خواب کی تعبیر کے لیے وہ دلیلیں پیش کیے جا رہا ہے۔ اگر ان میں تھوڑی بہت بھی صداقت ہے تو یہ بہت کچھ ہے۔ وہ بجا طور پر یہ ماننے کو تیار نہیں کہ جو دلیلیں اس کی عقل اور اس کے دل نے پیش کی ہیں وہ سب کی سب غلط اور بے حقیقت ہیں۔ یہ دلیلیں چاہے غلط ہوں یا صحیح ان میں ایک بڑی کوتاہی ضرور ہے۔ ان میں چاہے عقل سے فطرت کی طرف رجوع کیا گیا ہو یا فطرت سے عقل کی طرف، ان میں اس بات کا پورا خیال نہیں رکھا گیا کہ انسانی زندگی کی حدود ہیں جن کے اندر اسے رہنا چاہیے، اگر وہ اپنے نتائج کے اعتبار سے ایک زبردست المیہ کی صورت اختیار نہیں کرنا چاہتی۔ انسانی روح کو نہ تو فطری جبر کی زنجیروں میں اسیر اور نہ عقلی لامحدودیت کے چکر میں مبتلا رکھا جا سکتا ہے۔ دراصل زندگی کی سب سے بڑی کوتاہی یہی ہے کہ وہ اپنے عمل کے حدود معین کرنے سے گریز کرتی رہی ہے اور لامحدود بننا چاہتی ہے جو صرف ذاتِ واجب کو زیب دیتا ہے۔ فرانسیسی فلسفی جلسوں نے ایک جگہ لکھا ہے۔

"ایپوکیورس نے کہا تھا اور اس کا کہنا بڑی حد تک درست تھا کہ اگر کھانے کو تھوڑی سی روٹی اور پینے کو تھوڑا سا پانی میسّر آجائے تو عقل مند آدمی کو اپنے آپ کو سب سے بڑے دیوتا جیوپٹر کے برابر سمجھنا چاہیے ...... غالباً یہ درست ہے کہ تھوڑی سی روٹی اور تھوڑا سا پانی مل جانے پر آدمی کو مگن رہنا چاہیے لیکن امر واقعہ اس کے خلاف ہے۔ اگر وہ اس حالت پر قناعت نہیں کرتا تو یہ اس لیے نہیں کہ اس میں دانش مندی کی کمی ہے بلکہ اس لیے ہے کہ وہ انسان ہے اور اس کے وجود کی گہرائیوں میں جو کچھ ہے وہ دائمی طور پر اس قسم کی دانش مندی کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔

کسی بڑی جاگیر کے مالک کو یہ خواہش رہتی ہے کہ چند اور کھیتوں کا اضافہ ہوا ہوتا، دولت مند اپنی دولت کو بڑھانے کا خواہش مند رہتا ہے، حسین عورت کا شوہر چاہتا ہے کہ اپنی بیوی سے زیادہ اچھی عورت ملی ہوتی جو چاہے اس کی بیوی کی طرح حسین نہ ہوتی لیکن اس میں کوئی ایسی خوبی ہوتی جو اس کی بیوی میں موجود نہیں.... انسانی فطرت کی گہرائیوں میں جو تلاطم و ہیجان بپا رہتا ہے اس کے باعث وہ مجبور ہے کہ سکون و اطمینان کے نئے نئے سامان بہم پہنچاتا رہے.... انسانی خواہشوں کا کبھی پورا نہ ہونا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ہم ہمیشہ لامحدود خیر کی طرف کشاں کشاں جاتے ہیں۔"

درحقیقت یہ انسانی کوتاہی ہے کہ وہ دنیاوی مقاصد کو ابدی مقاصد سمجھنے لگتا ہے "لا الٰہ الا اللہ" میں یہی بلیغ نکتہ مضمر ہے کہ انسان کو اپنے مادی ماحول پر سبقت لے جانی چاہیے اور اصل مقصود و منتہا ذات واجب کو ٹھہرانا چاہیے جو اقدار کا سرچشمہ ہے۔ اخلاق و مذہب میں ذات واجب کو معین مقصود کی حیثیت حاصل ہے جو اوصافِ عالیہ کا مجموعہ ہے۔ زندگی کو اس کی طرف اسی طرح بڑھنا چاہیے جیسے کوئی تھکا ہارا اور بھٹکا ہوا مسافر لق و دق بیابان میں روشنی کی طرف بڑھتا ہے "وان الی ربک المنتھیٰ"۔ لامحدود خیر، زندگی اور فطرت کے مظاہر میں موجود نہیں بلکہ اس کے لیے غیر مرئی مقاصد و اقدار کی طرف رجوع کرنا ہوگا جن کی بدولت ہم حواس کی دنیا سے بلند ہو کر اعلیٰ حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں۔ اگرچہ اخلاقی عمل، حواس سے بالاتر ماورائی نوعیت رکھتا ہے، لیکن اپنے نتائج کے اعتبار سے دنیاوی فوائد بھی اس سے ظہور میں آتے ہیں۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو، تو بھی اخلاقی عمل کی قدر و قیمت میں کمی نہیں آتی اس لیے کہ وہ مقصود بالذات ہے، اس کی خوبی اضافی نہیں بلکہ ابدی ہے۔ اخلاق کی ماورائیت بھی ذاتِ واجب

کی ماورائیت کی طرح ہے جسے دلیلوں سے ثابت نہیں کیا جا سکتا، ہاں محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اس کی نشانیاں انفس و آفاق میں موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پیغمبروں نے جو سب سے بڑے معلّمِ اخلاق تھے دلیلوں سے زیادہ زور، ان نشانیوں (آیات) پر دیا ہے جنھیں دیکھنے اور سمجھنے سے انسانی فطرت کا معمّا اخلاقی عمل کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو ہمیں اپنے سے ماورا لے جاتا ہے اور ہم حواس کی دنیا سے بلند ہو کر ایک اعلیٰ حقیقت سے دوچار ہو جاتے ہیں۔ اخلاقی محرک حواس کی دنیا سے علیحدہ اپنا وجود رکھتے ہیں، اگرچہ ان کے نتائج مادیات میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ان سے عملی زندگی میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور انسان خود اپنی ذات کے ساتھ اخلاص برتنا سیکھتا ہے۔ انسان کی فطرت میں جو شر ہے اور جو اپنے سے زیادہ دوسروں میں دکھائی دیتا ہے، اس کے متعلق حکم لگانے سے پہلے خود اپنی ذات کی نسبت حکم لگانا چاہیے اور دوسروں کی طرف پتھر پھینکنے سے پہلے خود اپنے وجود کے آئینہ خانے کو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس حالت میں ہے۔ اخلاص و صداقت اخلاقی عمل کی بنیاد ہیں، بغیر ان کے، نیّت کی پاکیزگی کا تصوّر ہی نہیں کیا جا سکتا۔

پوچھنے والا پوچھ سکتا ہے کہ کیا فطرت میں اخلاق کی کارفرمائی ہے؟ اس کا جواب صاف ہے کہ نہیں ہے۔ ہمارے موجودہ علوم عالمِ فطرت کے مظاہر کو تفصیل و صحت سے بیان کرتے ہیں لیکن ان مظاہر کے معنی ان کی دسترس سے باہر ہیں۔ خارجی عالم ایک معمّا ہے جو انسانی عزائمِ حیات کے لیے پس منظر کا کام دیتا ہے۔ علم اور عقل کی نارسائی سے ظاہر ہے کہ وہ ہمیں کوئی مکمل عالمی تصوّر دینے سے قاصر ہیں۔ خارجی عالم کو بعض مفکّروں نے اس طور پر سمجھنے کی کوشش کی ہے کہ اس میں نظامِ اخلاق کی کارفرمائی اسی طرح تلاش کریں جس طرح عالمِ انسانی میں،

لیکن اس میں کامیابی نہیں ہو سکی۔ عقلیت کی یہ کوتاہی ہے کہ وہ عقل کو اوصافِ الٰہی سے متصف کرتی ہے، حالاں کہ عقل اور منطق، عالم اور زندگی کی مکمل توجیہہ پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ خود ذہن میں یہ خواہش موجود ہے کہ وہ اپنے اعتبارات اور تعیّنات سے ماورا ہو جائے۔ وہ خود اپنے آپ کو آخری اور اساسی اصول نہیں قرار دے سکتا جس سے زندگی اور عالم کے تضاد دور ہو سکیں۔ ذہن جو عقل کا سرچشمہ ہے اس کی یہ کوشش کہ اپنے تعیّنات سے ماورا ہو جائے، ذاتِ واجب کی جستجو کی طرف اشارہ ہے۔ یہ کوشش مذہب و اخلاق میں مختلف صورتیں اختیار کرتی ہے اور انفرادی اور اجتماعی زندگی کے مختلف گوشوں میں اس کی جلوہ گری نظر آتی ہے۔

ہم نے عقلی طور پر عالم اور خود اپنے وجود میں ہم آہنگی تلاش کی لیکن اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ وحدتِ تصوّر کے بجائے دوئی سامنے آگئی جس میں عالم الگ ہے اور زندگی الگ اور ان دونوں میں کوئی ربط اور رشتہ موجود نہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ خارجی عالم کے متعلق گزشتہ زمانوں کے مقابلے میں ہماری واقفیت آج بہت بڑھ گئی ہے لیکن اس سے زندگی کا جو تصوّر نکلا ہے وہ مادیت کا رنگ لیے ہوئے ہے جس میں اخلاق کی سمائی نہیں ہو سکتی۔ یہ ہمیں زندگی کا صرف ایک رُخ دکھاتا ہے حالاں کہ زندگی کے تصور میں بنیادی حیثیت، اخلاقی محرک اور نیّت کو حاصل ہے۔ ہم میں سے ہر ایک ارادے اور نیّت سے عمل کرتا ہے اور جب وہ ایسا کرتا ہے تو غیر دانستہ طور پر اپنے زندگی کے تصوّر کی پرچھائیاں پیچھے چھوڑ جاتا ہے۔ ذاتِ واجب کے عقیدے کے بغیر محض حیاتیاتی اور معاشی تصوّر پر پائدار اخلاق کی بنا نہیں پڑ سکتی۔ خارجی احوال میں چاہے وہ فطری ہوں یا اجتماعی، معنی تلاش کرنا عبث ہے جب تک کہ ہم خود اپنے وجود میں معنی نہ تلاش

کریں۔ میری زندگی کے معنی خود میری زندگی میں پنہاں ہیں جنھیں اقدار و مقاصد کی صورت میں ظاہر کرنا ممکن ہے۔ اقدار کا منتہا ذات واجب ہے جس کا ثبوت خود ہمارے وجود میں ملتا ہے۔ پرامید اخلاقی عمل کے ذریعے ہم خود اپنی ذات کا عرفان حاصل کرتے ہیں۔ فطرت کا علم اور اس کی تسخیر، انسان کا زبردست کارنامہ ہے لیکن اس کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی تکمیل اس کے اس کارنامے سے کم اہمیت نہیں رکھتی اس لیے کہ تہذیب کا مقصد و منتہا یہی ہے۔ ایسا معاشرہ قائم کرنا جس میں مساوات اور عدل و انصاف کا دَور دورہ ہو بجائے خود مقصد نہیں بلکہ مقصد کے لیے ذریعہ ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اجتماعی زندگی میں انسانی وجود کی فضیلت اور قدر و قیمت معیّن ہو سکے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسان حق اور صداقت کو افادیت کے تابع نہ کر دے۔ بعض جدید معاشرتی فلسفوں میں اقدار کا وجود تسلیم نہیں کیا جاتا؛ صرف افادیت کو مانا جاتا ہے۔ اخلاقی عمل کے لیے یہ بڑا ہی خطرناک نقطۂ نظر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بغیر مناسب غذا، لباس اور مکان کے انسان فکری ترقی نہیں کر سکتا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مقصود بالذات ہیں اور اگر یہ حاصل ہو گئے تو پھر کسی اور مقصد کی حاجت نہیں۔ اصلی مقصود تو اقدار کی ترقی اور فروغ ہے۔ زندگی کے اعلیٰ مقاصد نہ تو معاشی ہیں اور نہ معاشرتی بلکہ روحانی ہیں۔ کسی قوم کی ترقی کا پیمانہ بھی اس کے اخلاقی کارنامے ہیں۔ بسمارک نے جرمنی کو سیاسی اور نظامی عظمت عطا کی لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سے قبل جب کہ جرمنی سیاسی انتشار میں مبتلا تھا، اس کی ذہنی اور روحانی تخلیق کو اس کے مخالف بھی مانتے تھے۔ اٹلی میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک جس نے بعد میں سارے یورپ کو متاثر کیا اس زمانے میں وجود میں آئی جب وہاں ہر طرف نراج اور خانہ جنگی پھیلی ہوئی تھی۔ روس میں جو اعلیٰ ادبی تخلیقات انیسویں صدی میں دور ملوکیت میں ہوئیں ان کی

نظیر اشتراکی عہد میں نہیں ملتی۔ دراصل تخلیقی عمل حکم احکام کا پابند نہیں اور نہ کوئی خارجی معاشرتی یا سیاسی تبدیلی اس کی حقیقی محرک ہو سکتی ہے۔ تخلیق روحانی عمل ہے۔ یہ اس وقت بروئے کار آتی ہے جب کہ آرٹسٹ اندرونی روحانی آزادی محسوس کرے۔ یہ ممکن ہے کہ عہدِ ملوکیت میں بعض آرٹسٹ اندرونی تخلیقی آزادی محسوس کریں اور ایسے اجتماعی نظام میں نہ محسوس کریں جو انسانی روح پر چھاپہ مارتا ہو اور اجتماعی افادیت پر اقدار کو قربان کرنے کے لیے تیار ہو۔ جب روح آزاد نہیں تو کچھ عرصے بعد پتہ چلے گا کہ اجتماعی افادیت بھی حقیقی افادیت نہیں تھی بلکہ فریبِ نظر تھا۔ وہی افادیت حقیقی ہے جس پر انسانی روح کی آزادی کی مہر ثبت ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ آج زندگی کی ساری قدریں گڈمڈ ہو گئی ہیں۔ پست و بلند کی تفریق باقی نہیں رہی۔ افادیت صداقت پر غالب آ گئی ہے۔ نہ اصلی انصاف باقی رہا اور نہ حقیقی آزادی۔ ہر چیز مصنوعی ہے۔ آمیزش سے جس طرح کہ مادی اشیاء خالی نہیں اسی طرح اقدار بھی خالی نہیں۔ اعلیٰ مقاصد تاریکی میں پڑ گئے ہیں اور اگر بالکل تاریکی میں نہیں پڑے ہیں تو ان کی روشنی ضرور ماند پڑ گئی ہے۔ آج آدمی کو یہ نہیں معلوم کہ وہ کیوں زندہ ہے۔ زندگی کی ابتدائی ضروریات کے لیے اسے اس قدر اپنی جان کھپائی اور کشمکش کرنی پڑتی ہے کہ اسے اتنا وقت ہی نہیں ملتا کہ وہ اعلیٰ اور لطیف باتوں کی طرف توجہ دے سکے۔ جو وسائل تھے وہ مقاصد بن گئے۔ معاشی عمل کو جدید تہذیب نے جتنی اہمیت دی اتنی تاریخ میں کبھی کسی تہذیب نے نہیں دی۔ پہلے کی تمام تہذیبوں میں معاشی عمل اچھی زندگی کا وسیلہ سمجھا جاتا تھا، وہ کبھی بھی مقصود بالذات نہیں قرار پایا۔ آج وسائل اور مقاصد کے گڈمڈ ہو جانے کے باعث شر خیر بن گیا ہے اور خیر شر۔ ہر اخلاقی نظام میں اعلیٰ اور نیک مقاصد کے لیے اعلیٰ اور نیک وسائل ضروری بتائے گئے ہیں۔ لیکن جدید تہذیب کی یہ خصوصیت ہے کہ

اگر کوئی فوری معاشی یا معاشرتی مقصد ادنیٰ وسائل سے حاصل ہوتا ہو تو ان سے بھی دریغ نہیں کرنا چاہیے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر وسائل مقاصد کی ضد ہیں تو یہ مقاصد کبھی بھی حاصل نہ ہوں گے اور اگر بظاہر حاصل بھی ہو جائیں تو چوں کہ انھیں حاصل کرنے والوں کی نیت میں پاکیزگی نہ تھی اس لیے وہ بہت جلد مسخ ہو جائیں گے۔ انسان کی روح کی ساخت ایسی ہے کہ ان وسائل کی سمائی جو شر ہیں ان مقاصد کے ساتھ کبھی بھی نہیں ہو سکتی جو صداقت اور خیر پر مبنی ہوں۔ نفرت کے ذریعے مساوات اور اخوت کے مقاصد کبھی بھی شرمندۂ عمل نہیں ہو سکتے۔ صداقت کو اگر افادیت کے تابع کیا جائے گا تو افادیت خود بھی ڈوبے گی اور صداقت کو بھی لے ڈوبے گی۔ صداقت اگر فوری طور پر مفید نہ ہو تو بھی قابلِ قدر ہے۔ ویسے زندگی کا تجربہ تو یہ بتاتا ہے کہ آخر میں صداقت اور خیر ہی کو کامیابی رہتی ہے چاہے مصیبتوں اور کٹھنائیوں کے بعد ہی ایسا کیوں نہ ہو۔

جدید انسان نہ محبت کا جویا ہے نہ صداقت کا بلکہ وہ قوت و اقتدار چاہتا ہے جس کے حاصل کرنے میں وہ حق اور باطل کی تمیز روا نہیں رکھتا۔ اگر باطل اور شر سے مقصد حاصل ہوتا ہو تو وہ جائز ہیں۔ آج حق اور صداقت جتنے مجروح ہیں غالباً تاریخ میں کبھی نہ ہوئے ہوں گے۔ جدید انسان حق اور باطل کی بات کرنے سے کتراتا ہے اس لیے کہ اس کا دل عقیدت سے عاری ہے اور اس کی نیت میں فتور ہے۔ وہ تو بس حصولِ اقتدار کے لیے انقلاب اور عمل کی بات کرتا ہے، خواہ اس کے لیے اسے کیسے ہی وسائل اختیار کرنے پڑیں۔ پروپگنڈا ایک فنِ لطیف بن گیا ہے۔ اس کا گُر یہ ہے کہ جھوٹی بات بھی اتنی مرتبہ اور ایسے اعتماد سے دُہرائی جائے کہ وہ سچ معلوم ہونے لگے۔ اگر اس سے عارضی مقصد حاصل ہو گیا تو بس اس سے زیادہ کچھ اور درکار نہیں۔

چوں کہ انسان کی اصل روحانی ہے اس لیے اس کی آنکھ صداقت کی روشنی پہچانتی ہے۔ وہ پروپیگنڈے سے متأثر ضرور ہوتا ہے لیکن اس کے ضمیر کی گہرائیوں میں سے کوئی سرگوشی کرنا سنائی دیتا ہے کہ یہ سچ نہیں جھوٹ ہے۔ وہ جانتا ہے کہ وہ تاریکی میں گرفتار ہے۔ اس کا علم صرف ذہنی عمل نہیں بلکہ اس کی شخصیت کی ساری صفات اس کے ساتھ وابستہ ہیں۔ وہ محسوس کرنے لگا ہے کہ سائنس کی صداقتیں جو علیحدہ علیحدہ ایک دوسرے سے بے تعلق رہ کر دریافت ہوئی ہیں، پوری صداقت پر حاوی نہیں ہیں اسی لیے موجودہ دنیا سائنس کی روشنی کے باوجود تاریکی میں مبتلا ہے۔ سائنس کی صداقتوں کا زندگی کی حکمت کے ساتھ جب تک امتزاج نہ ہو، سائنس ایک لعنت بنی رہے گی، اور بڑی زبردست لعنت!! ایٹم کی دریافت سے زندگی مالا مال ہو سکتی ہے لیکن آج یہ تہذیب کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہے۔ صداقت چاہے وہ علمی ہو یا اخلاقی، انسان کے تخلیقی عمل سے عبارت ہے جسے کافی بالذّات نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ یہ تائید و توفیق الٰہی کی محتاج و منتظر رہتی ہے۔ اسی صداقت پر تہذیب کے تحفظ کا دار و مدار ہے ورنہ بصورت دیگر، خود غرضی، ظلم اور اقتدار کی ہوس رونما ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں سے جدید انسان کو اپنے لیے ایک منتخب کرنا ہے۔ اس انتخاب میں وہ با اختیار ہے۔ اگر وہ اپنے اختیار کو ٹھیک طور پر استعمال کرے گا تو بامراد ہوگا۔ تاریخ ہماری اسی اخلاقی کشمکش کا پس منظر فراہم کرتی ہے۔ تاریخ کا پسِ منظر بھی معیّن نہیں، وہ بھی ہمارے اخلاقی انتخاب سے بدلتا رہتا ہے۔ ہمارے اخلاقی عمل ہی پر ابدی توفیق الٰہی کا دار و مدار ہے اس لیے کہ توفیق الٰہی ہمارے معاملات میں براہ راست دخل اندازی یا مداخلت نہیں کرتی بلکہ ہمیں انتخاب کا حق دیتی ہے۔

علم، انسان کے تخلیقی عمل سے وابستہ ہے اور اس کی نوعیت روحانی ہے۔

جب تک کہ انسانی زندگی میں روحانی عنصر کو نہ مانا جائے اس وقت تک علم کی حقیقت مشتبہ رہے گی۔ حق تک عقل اور رائے سے نہیں پہنچا جا سکتا بلکہ روحانی عمل کے ذریعے سے یہ ممکن ہے۔ اسی سے تخلیقی توانائی ظاہر ہوتی ہے جو عالم کو بدل دیتی ہے انسان کا روحانی عمل ہی ذاتِ واجب کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔ اس کے علاوہ کوئی ثبوت نہیں پیش کیا جا سکتا۔ اس ضمن میں دلائل بے اثر ہیں۔ مولانا روم نے صحیح فرمایا تھا۔

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

سائنس کی صداقت کے حدود مقرر ہیں۔ زندگی کے مسائل کا سائنس کے پاس کوئی حل موجود نہیں، بلکہ وہ ان مسائل کو ٹھیک طور پہ پیش بھی نہیں کر سکتی۔ وہ نہ مذہب و اخلاق کا بدل ہی فراہم کر سکتی ہے، نہ روحانی تہذیب کی تخلیقی صلاحیتوں کے متعلق ہمیں صحیح مشورہ دے سکتی ہے۔ یہ عالم ہی جدا ہے جس کے وجود سے اگر سائنس انکار کرے تو یہ اس کا اوچھا پن ہے۔ سائنس کے ماہر اپنی تخصیص کی بھول بھلیوں میں ایسے پھنس گئے ہیں کہ اس کے باہر نہیں نکل سکتے، اسی لیے ان کی صداقت در اصل صداقت کا ادھورا اور جزدی پہلو ظاہر کرتی ہے۔ صداقت کا علم بڑی حد تک اس شعور کے لیے ممکن ہے جس کی روحانی نشوونما ہوئی ہو اور اس میں وسعت اور گہرائی پیدا ہو گئی ہو۔ عالم کے اصلی معنی ذاتِ واجب میں ملتے ہیں اور وہی حق ہے۔ پوری صداقت بھی اسی کی ذات میں ہے۔ وہی مکمل آزادی سے عبارت ہے۔ انسان کے لیے اگر وہ جدوجہد کرے تو اس کا قرب واتصال ممکن ہے۔ انسان محدود ہے لیکن اس قرب کے باعث اس میں لامحدودیت کی شان پیدا ہو جاتی ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ اس کی ذات میں محدود اور لا محدود دونوں کا سنگم ہے۔ اس کی روح کی جزوی لامحدودیت شانِ الٰہی کا پرتو ہے۔

وہ کبھی بھی کافی بالذات نہیں ہو سکتا۔ ذاتِ واجب کے قرب اور اس سے تعلق و نسبت کے باعث انسانی روح کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے۔

گرچہ خردیم نسبتے است بزرگ
ذرۂ آفتاب تابانیم

اگر صداقت اور حق کی صورت میں انسان ذاتِ واجب کا قائل نہیں تو کوئی مقصد و مدعا ایسا نہیں جو اُسے اونچا اٹھا سکے۔ معاشرتی مقصد بھی اخلاقی عمل کا محرک ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس کی تہہ میں عقیدت کی کارفرمائی موجود ہو، ورنہ وہ بھی افادیت کی بھول بھلیوں میں بھٹک جائے گا۔ اور اس سے جتنے مسائل حل ہوں گے، ان سے اور زیادہ پیدا ہوں گے جن کے کوئی حل نہ ملیں گے نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ میں اس کلاسیکی یونانی اصول کو قبولِ عام نصیب ہوا کہ انسان ہی ہر قدر کا پیمانہ ہے۔ یہ انسان دوستی انسان پرستی بن گئی اور رومانیت نے اسے اور زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کیا۔ خودی اور شخصیت کے بعض فلسفوں میں خدا انسان کا خالق نہیں رہا بلکہ انسان خدا کا خالق بن گیا۔ نیٹشے کا فوق البشر اسی بے راہ روی کا نتیجہ تھا جس نے بعد میں فاشستی رجحانوں کو جنم دیا۔ غرضیکہ اگر انسان اقدار کا پیمانہ ہو تو اس کے لیے آگے بڑھنے کی کوئی منزل نہیں رہتی اور نہ "تخلقوا باخلاق اللہ" کا عملی محرک باقی رہتا ہے۔

ہیومن ازم یا انسان دوستی کہتی ہے کہ آدم نے اللہ کو اپنی صورت پر ڈھالا اور اس کی ذات میں وہ صفات پیدا کیں جنھیں وہ خود اپنے لیے مفید اور کارآمد سمجھتا تھا۔ علم الانسان یا انتھروپولوجی نے پس ماندہ انسانوں کے متعلق تحقیق کی تو اس نے بھی انسان دوستی کے اصول کی تائید کی لیکن پس ماندہ انسانوں کے اصول ان تہذیبوں کی رہنمائی نہیں کر سکتے جو مذہب و اخلاق میں اعلیٰ مقام حاصل

کر چکی ہیں اور جن کے روحانی تجربے ہر لحاظ سے پس ماندہ قبائل کے رسم ورواج سے بلند درجہ رکھتے ہیں۔ یہ تحقیق کی اُلٹی گنگا بہائی گئی ہے۔ بجائے اس کے کہ پس ماندہ گروہوں کے لیے اخلاقی تربیت یافتہ جماعتوں کے اصول نمونے کے طور پر پیش ہوں، غیر ترقی یافتہ قبائل کے اصول کو مہذب انسانوں کے مذہبی اور اخلاقی اصول کو پرکھنے کا پیمانہ بنایا گیا۔ مہذب انسانوں کا روحانی تجربہ بتاتا ہے کہ انسانی زندگی سے بلند تر ایک حقیقت ہے جو صداقت اور حق اور آزادی کا منبع اور ماخذ ہے۔ اسی سے انسانیت کا عرفان حاصل ہوتا ہے اور انسانی آزادی اسی کی رہین منّت ہے۔ اس کے بغیر انسان عالم کے جبری عناصر کا غلام ہے جن میں فطرت اور سوسائٹی دونوں شامل ہیں۔ ذاتِ واجب کی عبودیت سے وہ حقیقی آزادی سے ہم کنار ہوتا ہے اور اپنے وجود کا سکہ" کائنات فطرت کے گوشے گوشے پر بٹھا دیتا ہے۔ اس کی عبدیت انسانی آزادی کی دستاویز ہے جو فطرت اور سوسائٹی کے جبر کی زنجیروں کو توڑ دیتی ہے۔ انسان دوستی کی یہ بڑی کوتاہی ہے کہ اس میں انسان کافی بالذّات سمجھا گیا۔ چوں کہ انسان کو صرف فطرت کی تخلیق مانا جاتا ہے اس لیے اس کے روحانی وجود کو بٹّا لگ جاتا ہے اور زندگی بے معنی ہو جاتی ہے۔ مذہب انسان کو ذات واجب کے ساتھ نسبت عطا کرتا ہے جو اس کی آزادی، شرافت اور فضیلت کی ضامن ہے۔ اسی سے وہ فطرت اور سوسائٹی کی ساخت میں تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ اسی کی بدولت وہ کسی ایسی شے کی بندگی اختیار نہیں کرتا جو اس سے کمتر اور فروتر ہو۔ اسی سے قرب و نسبت حاصل کر کے وہ اپنے سے ماورا ہونا سیکھتا ہے۔ وہی اس کی امیدوں اور آرزوؤں کا مرکز، وہی اس کا ملجا و ماویٰ، وہی اس کا مونس و مددگار اور وہی اس کے اخلاقی عمل میں اس کی رہنمائی کرنے والا ہے۔

انسان کی زندگی کا معمّا یہ ہے کہ وہ صرف فطری وجود ہی نہیں رکھتا بلکہ روحانی وجود بھی رکھتا ہے۔ عالم اس کی ذات میں شامل اور تاریخ اس کے وجود میں پیوست ہے۔ وہ اپنے روحانی وجود کے باعث فطرت کا کلیتہً پابند نہیں، بلکہ اس میں فطرت سے ماورا ہونے کی صلاحیت ہے۔ صرف خارجی لحاظ سے وہ فطرت کا جزء ہے۔ اندرونی طور پر اس کی روح آزاد ہے جو فطرت پر حکمراں ہے۔ فطرت پر اس کا قابو برابر بڑھتا جا رہا ہے۔ لیکن اس تسخیر کی صلاحیت کے باوجود وہ اپنے ہاتھ کی بنائی ہوئی مشین کا غلام بن گیا ہے۔ ٹیکنالوجی اور سائنس کی ترقی نے اس کے لیے نئے نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں جو خود اس کے وجود کے لیے خطرہ بن گئے ہیں۔ وہ لامحدود عالموں کی دریافت میں خود کھو گیا ہے۔ وہ توانائی جو مادّہ کے ذرّات میں پوشیدہ تھی اور جس پر سارا نظامِ فطرت تھما ہوا تھا آج منتشر ہوتی نظر آ رہی ہے۔ کیا یہ سارے عالم کے فطری نظام کو درہم برہم کر دے گی اور اس کے استعمال پر کسی قسم کی اخلاقی روک تھام نہیں رہے گی؟ اضافیت کے تصوّر نے انیسویں صدی کے ارتقائی نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے جس میں بھولے پن سے یہ بات مان لی گئی تھی کہ فطرت میں ہر شے ترقی اور بہتری کی طرف بڑھ رہی ہے۔ اب یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ کیا اس حیاتیاتی نظریے کا اطلاق عالمِ فطرت کی غیر نامی اشیا پر بھی ہوتا ہے یا نہیں؟ کیا فطرت کا رجحان بہتری کی طرف ہے یا ابتری کی طرف؟ یا یہ کہ دونوں عمل یکے بعد دیگرے برسرِ کار آتے رہتے ہیں اور تاریخ کی رفتار خطِ مستقیم میں نہیں بلکہ دائرہ وار رہتی ہے؟

بیسویں صدی میں انسانیت کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ علم و فن کی ترقی پر روحانی اور اخلاقی پابندی کس طرح عاید کی جائے۔ مملکت کی قوت میں بھی ٹیکنالوجی کے باعث غیر معمولی اضافہ ہو گیا ہے جس پر اخلاقی روک کی ضرورت ہے،

تاکہ روحانی آزادی میں خلل نہ پڑے۔ مملکت کا فرض ہے کہ ایسے حالات پیدا کرے جن میں سب انسانوں کو اخلاقی عمل کے مواقع بلا روک ٹوک مل سکیں تاکہ وہ اپنی ذات کا عرفان حاصل کر سکیں۔ سوسائٹی اور مملکت کی بدولت وہ اپنی ذات کے تنگ دائرے سے باہر نکلیں۔ موضوع معروض کا جامہ زیب تن کرے، خودی غیر خود سے وابستگی پیدا کرے اور علم و فن کی قدروں کو فروغ حاصل ہو۔ غیر خود سے وابستگی بھی اخلاقی اور روحانی عمل کی ایک صورت ہے بشرطیکہ خارجی اتحاد کے بجائے حقیقی اندرونی وابستگی کی کوشش کی جائے جس کے بغیر مساوات و اخوت کے خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتے۔ پھر انسان کے جد و جہد کے میدان سوسائٹی اور مملکت کے علاوہ اور بھی ہیں۔ وہ ذات واجب کا قرب اور اس سے وابستگی چاہتا ہے۔ خارجی عالم اور سوسائٹی کے علائق خودی کو محدود اور مجبور کرتے ہیں۔ ذات سے ماورا ہو کر انسان کو حقیقی آزادی ملتی ہے اور اس کی روحانی پیاس بجھتی ہے۔ ذات سے ماورا ہونا اور باری تعالیٰ کے وجود کا احساس و اقرار انسانی وجود کو مجبور و محدود نہیں ہونے دیتا بلکہ اسے لامتناہی آزادی سے ہم کنار کر دیتا ہے۔

دولت کے چکّر میں جدید انسان خود مشین بن گیا ہے۔ اس کا روحانی توازن قائم نہیں رہا۔ چوں کہ اس کی قدر و قیمت کا پیمانہ افادیت اور آسائش ہے اس لیے اس کی روح کمزور ہو گئی ہے۔ اس نے زندگی کو خانوں میں بانٹ دیا ہے۔ ہر خانے کے لیے اس نے قاعدے قانون بنائے ہیں۔ وہ سمجھتا ہے کہ یہ قاعدے قانون اس کی مادی اغراض کے لیے کافی ہیں اس لیے کہ خارجی طور پر ان سے تمدّن کا کاروبار اچھی طرح چلتا ہے اور ان کے علاوہ کسی اخلاقی یا روحانی مرکز کی ضرورت نہیں۔ سیاست، معیشت، صنعت و حرفت، سائنس اور ٹیکنالوجی ان سب

شعبوں کی ترقی علیحدہ علیحدہ اس طور پر ہوئی ہے کہ ان کی تہ میں کوئی اخلاقی یا روحانی محرک موجود نہیں اور نہ اس کی ضرورت محسوس کی گئی۔ گویا کہ ان میں سے ہر ایک کافی بالذات ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ان مختلف شعبوں کی ترقی کے باوجود مجموعی طور پر انسانیت کی ترقی نہیں ہوئی، اس لیے کہ یہ سب شعبے انسان کے خادم نہیں رہے بلکہ آقا بن گئے۔ اور وہ ہے کہ ان کی غلامی میں ان کے پیچھے پیچھے گھسٹتا چلا جا رہا ہے، حیران و پریشان، مجبور، تھکا ہارا اور خود اپنے وجود سے بے زار۔ خود ہی تو ان شعبوں کے ربط و تعلق کو درہم برہم کیا اور اب خود ہی انھیں اجتماعیت میں منضبط کرنا چاہتا ہے۔ انسان کی یہ دیرینہ تمنا رہی ہے کہ زندگی کی سالمیت اور کلیت برقرار رکھے۔ پہلے وہ مذہب و اخلاق کے ذریعے سے اپنی اس ضرورت کی تکمیل کیا کرتا تھا لیکن جب مذہب و اخلاق کی گدی خالی ہوئی تو سیاست اس پر براجمان ہوگئی اور آج وہ انسان کی اس کمی کو پورا کرنے کی دعوے دار بن گئی ہے۔ مارکسزم نے اپنے مخصوص رنگ میں یہ سالمیت اور کلیت قائم کی ہے اور دوسرے ملکوں کے اشتراکی نظاموں میں بھی اس کی جھلک صاف نظر آ رہی ہے۔ لیکن چوں کہ اس سالمیت کو قائم کرنے میں سائنس، ٹیکنالوجی اور معیشت و سیاست کا سہارا لیا گیا اور اخلاقی قدروں کو نظر انداز کیا گیا اس لیے انسانی روح کی آزادی رک گئی ہے اور بعض ملکوں میں اس کی غلامی کی زنجیریں پہلے سے بھی زیادہ مضبوط ہو گئی ہیں۔ ان زنجیروں پر انقلابی نظریوں کا چاہے کتنا ملمع کیا جائے لیکن زنجیریں تو پھر زنجیریں ہیں۔ وہ آزادی میں ممد و معاون تو نہیں ہو سکتیں۔

ٹیکنالوجی اور معاشی نظم کے ساتھ عوام کی روٹی کا مسئلہ بھی وابستہ ہے۔ جدید تمدن میں بڑھتی ہوئی آبادی کے پیشِ نظر اس مسئلے کی بڑی اہمیت ہے۔ انسانوں کے لیے ایسا انتظام ضروری ہے کہ سب کو پیٹ بھر روٹی بھی ملے اور

روح کی آزادی بھی برقرار رہے۔ صنعتی عہد میں نشاۃ ثانیہ کی انسان دوستی کام نہیں دے سکتی۔ اس وقت حالت یہ ہے کہ صنعتی تہذیب میں انسان کی حیثیت عالم میں بے معنی ہو کر رہ گئی ہے۔ وہ زندگی کے معنی سے بے گانہ، تاریکی میں ٹامک ٹوئیاں مارتا پھرتا ہے۔ ایک ایسے نئے روحانی مسلک کی ضرورت ہے جو صنعتی عہد کے مسائل سے عہدہ برا ہو سکے اور زندگی کے تضادوں کو دور کر سکے۔ ٹیکنیک کو بے قید و بند نہ چھوڑا جائے بلکہ اس کو بھی اخلاقی تقاضوں کا پابند کیا جائے تاکہ جدید زمانے کے انسانوں کی زندگی میں ہم آہنگی پیدا ہو اور وہ اپنا کھویا ہوا اعزاز اور وقار حاصل کر سکیں۔ یہ مقصد کس طرح سے حاصل کیا جائے؟ سوائے اس کے کوئی صورت نظر نہیں آتی کہ انسان اور خدا کے درمیان کھویا ہوا ربط اور تعلق پھر سے قائم ہو تاکہ ٹیکنیک روحانی عوامل کی پابند ہو جائے اور سوسائٹی بھی اپنے آپ کو کافی بالذات سمجھنے کے بجائے اخلاق کو اپنا رہنما بنائے۔ آج سوسائٹی یہ دعویٰ کر رہی ہے کہ فرد اس کی تخلیق ہے۔ یہ دعویٰ بہت سی خرابیوں کی جڑ ہے۔ ممکن ہے قدیم زمانے میں معاشرتی زندگی کے ابتدائی عہد میں اس دعوے میں تھوڑی بہت اصلیت ہو لیکن مسیحیت اور اسلام کے تاریخ میں داخل ہونے کے بعد یہ دعویٰ بے بنیاد ہو گیا ہے، اس لیے کہ ان دونوں مذہبوں نے مملکت اور معاشرہ دونوں کو روحانی زندگی کے ماتحت کر دیا۔ فرد سوسائٹی کا چاہے کتنا ہی دست نگر کیوں نہ ہو اندرونی طور پر اس کی روح اس کی زندگی کے خد و خال کا تعین کرتی ہے۔ فرد اور معاشرے کا تصادم اسی وقت دور ہو سکتا ہے جب کہ دونوں کا مقصود و منتہا ذات واجب کی مرضی ہو جو سچی روحانیت اور اخلاق کا منبع ہے۔ بغیر اس کے نہ فرد کی نیکی ممکن ہے اور نہ سماج کی بھلائی۔

مملکت یا معاشرے کو فرد پر فوقیت دینا کوئی ایسا عالم گیر اصول نہیں کہ ہر حالت میں اس کی صحت و تاثیر غیر مشتبہ ہو۔ شخصیت کی آزادی پر مملکت یا معاشرے کو صرف ایک حد تک پابندی لگانے کا اختیار ہے۔ اگر اس حد سے تجاوز ہوا تو اس کے نتائج کبھی بھی اچھے نہیں نکلیں گے بلکہ خطرہ ہے کہ کہیں خود مملکت اور معاشرہ زوال کی راہ پر نہ پڑ جائیں۔ انسان کے حقوق جو اسے مملکت یا معاشرے کے مقابلے میں حاصل ہیں ان کا تعین کوئی دستور یا قانون نہیں کر سکتا بلکہ روح کرتی ہے۔ یہ حقوق فطری نہیں بلکہ روحانی اور اخلاقی ہیں۔ فطرت کسی قسم کے حقوق کی نشان دہی نہیں کرتی بلکہ یہ کام روح کا ہے۔ انسان کے بنیادی مقاصد معاشرتی نہیں بلکہ اخلاقی ہیں۔ انفرادی طور پر جو انسان اچھا ہے وہی معاشرتی مقاصد کے لیے بھی کارآمد ثابت ہوگا اور جو انفرادی طور پر بُرا ہے وہ کبھی بھی معاشرے کی خدمت یا دوسروں کے لیے ایثار نہیں کر سکے گا۔ مملکت اور معاشرے کے غیر محدود اقتدار کے خلاف مذہب نے ہمیشہ آواز بلند کی اور انفرادی ضمیر کے حق کو منوایا۔ اجتماعیت، مساوات اور عدل اس وقت تک قائم نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کے محرکات روحانیت اور اخلاق پر مبنی نہ ہوں۔ مساوات اور عدل روحانی مظاہر ہیں چاہے خارجی طور پر سیاست و معیشت کا کتنا ہی گہرا رنگ ان پر کیوں نہ چڑھ جائے۔

تمام قدروں میں خیر کی بڑی اہمیت ہے۔ اچھی سیرت کا تعلق ارادہ اور نیت پر ہے جس میں انسان مطلق طور پر آزاد ہے۔ اپنے عمل میں انتخاب کا حق اسے فطرت نے دیا ہے جسے کوئی اس سے نہیں چھین سکتا۔ اگر خیر کے امکانات میں کسی کو یقین ہے تو دانستہ یا غیر دانستہ طور پر اسے ابدیت کا قرب حاصل ہو جائے گا۔ ہر شخص جو نیکی پر عمل کرتا ہے اس کے پیشِ نظر ابدی خیر کی جھلکیاں ہوتی ہیں۔ نیکی پر عمل کرنے والے کی مثال سورج مکھی کے پھول کے مانند ہے جو خود بخود سورج

کی طرف پھرتا ہے۔ اس طرح نیک عمل کرنے والا سب سے مُنہ موڑ کر ذات واجب تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اس کی مرضی کا جویار ہتا ہے۔ عبودیت ہی قرب الٰہی کی منزل کی طرف رہبری کرتی ہے اور اسی کے ذریعے سے انسان اپنی شخصیت کا عرفان حاصل کرتا ہے۔

خیر اور شر کا تصور دنیا کی ہر تہذیب میں ملتا ہے۔ وحشیوں میں بھی بعض باتیں اچھی سمجھی جاتی ہیں اور بعض بُری۔ اس میں شبہ نہیں کہ اچھے اور بُرے کا تصور مختلف زمانوں اور مختلف تہذیبوں میں تھوڑا بہت بدلتا رہا ہے لیکن بنیادی طور پر وہ موجود رہا ہے۔ بعض تہذیبوں میں خیر اور شر کا تصوّر تو موجود تھا لیکن اسے کسی نظام اخلاق کا جز نہیں بنایا گیا۔ بعض دوسری تہذیبوں میں قدروں کی درجہ بندی کی گئی اور نظام اخلاق کو عملی ضرورتوں کے تحت مرتب کیا گیا جس سے اس تہذیب کے اخلاقی نصب العین کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر کسی معاشرے میں محبت اور خدمت کے نصب العین کو اونچا درجہ دیا گیا تو اس کے افراد کی ذہنیت پر یہی رنگ غالب ہوگا، چاہے سب افراد کا عمل اس اصول کے مطابق ہمیشہ نہ ہو لیکن بڑی تعداد کا ہوگا۔ اخلاقی عمل کے نمونے ہمیں ہر سوسائٹی کے اعلیٰ افراد میں نظر آتے ہیں۔ معمولی طور پر افراد کے عمل کا تعیّن ملکی قانون سے ہوتا ہے جو خود اخلاقی شعور پر مبنی ہوتا ہے۔ دراصل اخلاق اس طور پر مجبور نہیں کرتا جس طرح کہ قانون کرتا ہے۔ لیکن اگر ہم کسی سوسائٹی کے اخلاق کا جائزہ لینا چاہیں تو اعلیٰ افراد کی سیرت ہی سے ایسا کرنا ممکن ہے۔ جو اخلاق مذہب پر مبنی ہے اس کی مطلق حیثیت ہوتی ہے۔ اس کا مقصد رضائے الٰہی کے مطابق عمل اور اس کا نتیجہ دنیاوی فلاح و بہبود ہے۔ اور اگر یہ نتیجہ خاطر خواہ نہ نکلے تب بھی اس کی قدر و قیمت میں کسی طرح سے کمی نہیں واقع ہوتی۔ اصولی طور پر یہ اخلاق مطلق ہوتا ہے لیکن

اس کی فروعات میں حالات کے لحاظ سے تغیر و تبدل اجتہاد کے ذریعے ممکن ہے۔ افادیت اور مسرت اگرچہ اس کا مقصود نہیں لیکن عملی زندگی میں یہ حاصل ہو جاتی ہیں۔ معمولاً نیکی کا نتیجہ نیکی کی شکل میں اور برائی کا برائی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو اخلاق کو حق بجانب ثابت کرتا ہے۔

خرما نتواں یافت ازاں خار کہ کشتیم
دیبا نتواں بافت ازاں پشم کہ رشتیم[لے]
(سعدیؒ)

مطلق اخلاق میں نیکی، حق، صداقت اور محبت فی نفسہ مقصود ہوتے ہیں۔ ان پر عمل کرنے سے حقیقی مسرت حاصل ہوتی ہے اگرچہ مسرت مقصود نہیں ہوتی، وہ ضمنی طور پر خود بخود مل جاتی ہے۔ ان اخلاقی اقدار پر عمل پیرا ہونے سے انسان اپنے وجود سے ماورا ہو جاتا ہے۔ یہ انسان کا بنیادی اور گہرا تجربہ ہے جس کی بدولت وہ اپنی ذات کو مستحکم کرتا اور معاشرے کو اپنے تجربوں سے مستفید کرتا ہے۔

بیسویں صدی کے نصف آخر میں انسان اپنی تمدنی زندگی جس منزل میں

لے (۱) قرآن پاک میں اخلاقی بصیرتوں کو مختلف آیات میں بیان کیا گیا ہے۔
"من عمل صالحاً فلنفسہ" (اگر کسی نے اچھائی کی تو اپنی ذات کے لیے کی)۔
"ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اساتم فلھا" (اگر تم بھلائی کرو گے تو اپنے لیے اور برائی کرو گے تو اپنے لیے) "فمن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ" (جس کسی نے ذرہ برابر بھلائی کی تو اس کا پھل پائے گا اور اگر کسی نے ذرہ برابر برائی کی تو وہ بھی اس کا نتیجہ دیکھ لے گا)۔ "ووفیت کل نفس ما عملت" (ہر شخص کو اس کے عمل کا ٹھیک ٹھیک بدلا ملے گا)۔

ہے وہاں وہ یہ محسوس کر رہا ہے کہ اسے ایک نئے اخلاقی توازن کی ضرورت ہے جو اس کی روحانی اور مادی زندگی میں مفاہمت کرا سکے۔ انسان کی اعلیٰ ترین قدریں محبت اور بے غرضی ہیں جو آج پسِ پشت ڈال دی گئی ہیں۔ اخلاقی زندگی کی تہہ سے محبت اور بے غرضی کے چشمے اُبلتے ہیں نہ کہ مطلب پرستی اور عیش کوشی سے۔ آج اخلاقی نراج کی وجہ یہ ہے کہ خیر و شر کے احساس پر جو معاشرتی ردِ عمل ہونا چاہیے وہ نہیں ہوتا۔ بُرائی اور بدی سے ضمیر میں جو خلش پیدا ہونی چاہیے وہ نہیں ہوتی۔ احساس کی یہ کوتاہی تہذیب و تمدن کے لیے اس وقت سب سے بڑا خطرہ بن گئی ہے۔

بعض اوقات انسانوں کے خارجی احوال میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ امیر غریب ہو جاتے ہیں اور غریب امیر بن جاتے ہیں۔ حاکم محکوم ہو جاتے ہیں اور محکوم حاکم۔ لیکن یہ سب تبدیلیاں خارجی ہیں۔ روحانی طور پر اگر انسان میں تبدیلی پیدا ہو تو اسے ہم حقیقی تبدیلی کہہ سکتے ہیں۔ اندرونی طور پر انسان میں سب کچھ چھپا ہوا ہے، حیوانیت بھی ہے اور اخلاق کی اعلیٰ صفات بھی۔ اس کے تحت شعور میں ظلم، نفرت، عدل، سب موجود ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ سیاسی یا معاشی انقلاب سے نیا انسان پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ دعویٰ بس ایک حد تک درست ہے۔ انسان میں مکمل تبدیلی بڑی مشکل سے ہوتی ہے۔ سیاسی اور معاشی انقلاب بھی انسانی روح کو نہیں چھوتا۔ اس کے لیے اندرونی روحانی عمل کی جدوجہد درکار ہے۔ معاشی اور سیاسی محرکات نیا انسان اس لیے بھی نہیں پیدا کر سکتے کہ ان کا تعلق زندگی کے وسائل سے ہے نہ کہ مقاصد سے۔ یہی جب مقاصد بن جاتے ہیں جیسا کہ جدید تمدن میں ہمیں نظر آتا ہے تو انسانیت زوال کی راہ پر پڑ جاتی ہے۔ آج ہم کیا

دیکھتے ہیں کہ معاشی زندگی کی کشمکش میں انسان کے پاس اتنا وقت ہی نہیں بچتا کہ وہ اپنی روح کے نہاں خانے کی طرف توجہ دے۔ وہ طاقت اور کامیابی کی پرستش کرتا ہے۔ وہ صرف اس دُنیا کو جانتا اور مانتا ہے، اُس دنیا کی طرف سے بے پروا یا اس کا منکر ہے۔ وہ بیسویں صدی میں ہوتے ہوئے بھی وہی پُرانا انسان ہے جس کا نقشہ ہابز نے کھینچا تھا۔ ظالم، سفاک، جنگ جو، خود غرض اپنے ذرا سے فائدے کے لیے دوسروں کو بھینٹ چڑھا دینے والا، اپنے گھر کی آبادی کے لیے بستیوں کو تباہ و برباد کر دینے والا، دولت و ثروت و شہرت کا پُجاری، قوت و اقتدار کا دیوانہ۔

مادّی تہذیب کے بعض علم برداروں کا کہنا ہے کہ اگر معاشی انصاف قائم ہو گیا تو سارے دُکھوں کا مداوا ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر ایسا ہو بھی گیا تو زندگی کا المیہ اور زیادہ نمایاں ہو جائے گا۔ جب تک معاشی انصاف کے ساتھ انسانی روح کی آزادی کو تسلیم نہ کیا جائے عمل نتیجہ خیز نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے معاشی انصاف سے عارضی نتائج حاصل ہو جائیں لیکن دیرپا اثرات مترتب نہیں ہو سکتے جن سے زندگی کی ترقی کی نشان دہی ہو۔ روحانیت معاشی انصاف کی مخالف نہیں۔ ہاں وہ اس وقت ضرور مخالف ہوگی جب کہ آزادی کا گلا گھونٹا جائے گا۔ زندگی کی حقیقت تک ہماری رسائی آزادی ہی کے توسّط سے ممکن ہے، خود آزادی اس وقت بامعنی بنتی ہے جب کہ وہ خیر، صداقت اور حق کے ساتھ اپنا رشتہ استوار کرے۔ اس طرح حسی تجربے سے بلند ہو کر انسان اخلاقی قدروں سے ہم کنار ہوتا ہے جن کی نوعیت روحانی ہے۔ یہ قدریں کسی خارجی محرک کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ ان کا ماخذ روحانی زندگی کے اندرونی تقاضے ہیں۔ انھیں سے ہمارے عمل کو وقار نصیب ہوتا ہے اور انھیں سے انسانی تاریخ بامعنی بنتی ہے۔

اس میں شبہہ نہیں کہ اخلاقی شعور کی نشوونما میں معاشرے (سوسائٹی) کا بڑا حصہ ہوتا ہے۔ اخلاقی علم حاصل کرتے وقت یہ ضروری ہے کہ معاشری اور روحانی محرکوں کا الگ الگ جائزہ لیا جائے۔ در اصل اخلاقی زندگی میں معاشری عوامل کی اتنی اہمیت ہے کہ بعض اوقات معاشری زندگی ہی کو اخلاقی زندگی تصور کیا جاتا ہے۔ حالاں کہ اخلاق معاشرے کا تابع نہیں ہوتا اور اگر ہوتا ہے تو صرف اسی قدر جتنی کہ سوسائٹی اخلاقی اصول پر عمل پیرا ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اخلاقی زندگی کی جڑیں روحانی عالم میں پیوست ہوتی ہیں۔

اُنیسویں اور بیسویں صدی کے بعض مفکروں نے سوسائٹی کو اخلاقی قدروں کا سرچشمہ قرار دیا اور خیر و شر کا پیمانہ بھی معاشری زندگی قرار دی گئی۔ لیکن سوسائٹی انسان کے لیے اعلیٰ ترین قدر کیوں کر ہوسکتی ہے؟ اور نہ اس کی رائے کو ہر حالت میں انسانی زندگی کا آخری اور قطعی فیصلہ کہا جاسکتا ہے۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ خیر و شر کا ماخذ معاشرہ (سوسائٹی) ہے تو بھی اخلاقی قدروں کی تعبیر و توجیہ اس سے نہیں ہوسکتی۔ آگسٹ کونت کی طرح درکھیم نے خدا کی جگہ سوسائٹی کو رکھ دیا۔ مارکسزم میں بھی اس کی تائید ملتی ہے۔ یہ ایک طرح سے جدید تہذیب کی بُت پرستی ہے جس میں سوسائٹی مثل بُت کے ہے۔ کونت اور درکھیم دونوں مذہبی تصوّرات کی جگہ ایسی حقیقت کے متلاشی تھے جو خدا کی جگہ لے سکے۔ انھیں سوسائٹی کی شکل میں وہ حقیقت مل گئی۔

سوال یہ ہے کہ کیا سوسائٹی خود اخلاقی قدروں کی محتاج نہیں ہے؟ کیا وہ ذاتِ باری کی طرح مطلق حیثیت رکھتی ہے؟ معاشری زندگی کے ساتھ انسان روحانی قدروں کا پیوند لگانے کی برابر کوشش کرتا رہتا ہے اس کا یہ عمل اس کی اخلاقی حِس کی ضمانت ہے۔ انسان معاشری دنیا اور روحانی دنیا دونوں کا

باشندہ ہے۔ اگر ایک میں سے اسے دیس نکالا مل گیا تو دوسری جگہ وہ خوش نہیں رہ سکتا اور نہ وہ اپنی ممکنات کی تکمیل کر سکتا ہے۔ روحانی احساس کے بغیر خیر و شر کا صحیح احساس ممکن نہیں۔ معاشری زندگی میں خیر و شر کا احساس ادھورا اور اتھلا رہے گا اگر وہ روحانی سرچشمے سے سیرابی حاصل نہیں کرتا۔

نیٹشے کا خیال تھا کہ ہر وہ چیز جو زندگی کو فروغ دیتی ہے خیر ہے اس نے اخلاق کو حیاتیات کے تابع کر دیا۔ اس کے نزدیک خود زندگی کا مقام اتنا اعلیٰ وارفع ہے کہ وہ خدا کہی جا سکتی ہے۔ لیکن یہ بات غور کرنے کی ہے کہ زندگی میں قدر تو اسی وقت پیدا ہوگی جب کہ اس میں معنی ہوں گے۔ معنی اس سے پیدا ہوں گے جو خود زندگی سے ماورا ہوگا۔ اگر زندگی کسی ایسے مقصد کی طرف مائل ہو جو خود زندگی سے بالاتر ہے تو وہ بامعنی کہی جائے گی۔ یہ زندگی کی روحانی توجیہ حیاتیاتی تعبیر و توجیہ سے بالکل الگ ہے۔ اعلیٰ ترین خیر مادی زندگی میں نہیں بلکہ روحانی زندگی میں تلاش کرنا چاہیے جو ذات باری کو مقصود و منتہا بنا لیتی ہے۔ والی سابلٹ منتہاھا۔ روحانی زندگی ذہن یا مادہ کے خلاف نہیں بلکہ وہ انہیں ایک اعلیٰ اور ارفع منزل کی طرف لے جاتی ہے۔ وہ اسے ایک ایسی روشنی کی طرف مائل کرتی ہے جو زندگی، فطرت اور انسانی وجود سے بالاتر ہے۔ خیر و شر کا صحیح احساس اسی وقت ممکن ہے جب کہ الٰہی عقیدت کا فیضان شامل حال ہو۔

ہمیں زندگی میں خدا، معاشرہ (سوسائٹی) اور فطرت تینوں کی کارفرمائی نظر آتی ہے جس کے باعث زندگی کی پیچیدگی بھی پیدا ہوتی ہے اور اسی میں اس پیچیدگی کا حل بھی پوشیدہ ہے۔ انسان میں خدا نے اپنی روح پھونکی (و نفخت فیہ من روحی) وہ خدا کے تخلیقی کام کی دنیا میں تکمیل کرنے کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ انسانی تخلیقی عمل در اصل خدا کی آواز پر لبیک ہے

اور یہی اس کی آزادی کا طرۂ امتیاز ہے۔ بعض انسان پرستوں کا خیال ہے کہ اگر خدا کا وجود ہے تو انسانی ارادہ آزاد نہیں ہو سکتا اور اس لیے قدروں کے کوئی معنی نہیں۔ یہ خیال صحیح نہیں۔ در اصل انسان اپنی آزادی کی بدولت نہ صرف یہ کہ خیر کی پابندی اپنے اوپر عاید کرتا ہے بلکہ نئی قدروں کی تخلیق کا ذمہ بھی لیتا ہے۔ ہر معاشرہ قدروں کے ایسے نظام کا محتاج ہے جس میں افراد کی اخلاقی زندگی مسلسل تخلیقی عمل سے عبارت ہو۔

انسان ایک خاص قسم کی مخلوق ہے۔ عالم کا سارا راز اس کی ذات میں سمویا ہوا ہے۔ وہ عالم بھی ہے اور خود معمّا بھی ہے۔ علم کے معروض (آبجکٹ) کی حیثیت سے وہ عالم ہے اور معمّا اس لیے ہے کہ وہ ایک اعلیٰ اور ارفع روحانی عالم کے وجود کا گواہ ہے جو اس سے ماورا ہونے پر بھی اس کی ذات کا جز ہے۔ لیکن اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ انسان کی ذات میں تضاد ودیعت ہے اس لیے کہ اس کا تعلق دو دنیاؤں سے ہے، ایک مادّی اور دوسری روحانی۔ اس میں خود اپنی ذات سے ماورا ہونے کی صلاحیت موجود ہے۔ وہ فطرت کے ماحول میں زندگی بسر کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ اسے انسانی ماحول میں ڈھالنے کی قدرت رکھتا ہے۔ انسان کو پوری طرح سے نہیں سمجھا جا سکتا اگر اسے صرف فطرت کے جُز کی حیثیت سے سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس کے ادنیٰ نمونوں کو نہیں دیکھنا چاہیے بلکہ اعلیٰ نمونوں کو۔ اس کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے آپ سے نبرد آزما رہتا ہے۔ اس کی کشاکش اور کھینچا تانی صرف خارجی عالم کے ساتھ ہی نہیں ہوتی بلکہ خود اپنی ذات سے بھی ہوتی ہے اس کے وجود میں خیر و شر کا معرکہ جاری رہتا ہے اور کبھی ان قدروں کے درمیان کشمکش برپا ہوتی ہے جو خیر ہیں۔ وہ سوچتا ہے کہ ان میں سے کسے ترجیح دے،

کس کے حق میں فیصلہ کرے، اپنے عمل کے لیے کسے منتخب کرے؟ وہ جس طرح فطرت کے تصور کو انسانیت کا رنگ دینے کا خوگر ہے اسی طرح ذات باری کو بھی اپنے وجود کا رنگ دینا چاہتا ہے۔

اگر انسان کو حیاتیاتی اصول پر سمجھنے کی کوشش کی گئی تو انسان اور حیوان کے درمیان بہت کم فرق رہ جائے گا۔ انسان کا حیوان سے فرق صرف ان اصولوں کی بنا پر ہے جو زندگی سے بالاتر ہیں۔ یہ روحانی اصول ہیں جن کا اظہار شخصیت میں ہوتا ہے۔ جس کی عظمت کا راز یہ ہے کہ وہ اپنی ذات اور خارجی عالم سے ماورا ہونا چاہتی ہے۔ ویسے آپ دیکھیں تو انسان کی جبلت شعور کے باعث حیوان کی جبلت کے مقابلے میں کمزور ہے۔ تہذیب نے اس کے جسم کو کمزور کر دیا اس کے حواس خمسہ کی رسائی وہاں تک نہیں جہاں تک بعض حیوانوں کے حواس کی ہے۔ حیاتیاتی لحاظ سے دیکھا جائے تو انسانی ارتقا رک گیا ہے لیکن روحانی لحاظ سے اس کی ترقی کی کوئی حد نہیں ہے۔ وہ بھی خدا کی طرح تخلیق کی صلاحیت سے نوازا گیا ہے جو اس کی آزادی کا طرۂ امتیاز ہے۔

مغربی دنیا میں انسان کے متعلق سب سے زیادہ مقبول نظریہ یہ ہے کہ وہ معاشری ہستی ہے۔ وہ معاشرے کا آفریدہ ہے۔ مارکس اور درکھیم دونوں نے اس بات پر زور دیا کہ معاشرے میں حیوان انسان بنتا ہے۔ یہ عمرانی نظریہ عقلی فلسفے کی پیداوار ہے۔ اس کے برخلاف مسیحیت اور اسلام میں یہ عقیدہ پیش کیا گیا کہ خدا نے انسان کو اپنے عکس پر بنایا اور اپنی روح اس میں پھونک دی۔ وہ آزاد روحانی ہستی ہے جو فطرت سے ماورا ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ وہ عالم اقدار اور عالم ہستی کے درمیان واسطے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں مقاصد آفرینی کی صلاحیت ودیعت ہے جس سے شخصیت کی نشوونما ہوتی ہے۔

یہ سارا عمل ایک لطیفۂ روحانی ہے۔ شخصیت اپنی تکمیل کے لیے اپنے آپ کو غیر خود سے وابستہ کرتی ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فرد کو اپنی روحانی نشو و نما کی خاطر سوسائٹی کے ساتھ ٹکر لینی پڑتی ہے۔

کونت، ورکھیم اور مارکس تینوں نے سوسائٹی کو اتنی اہمیت دی کہ فرد کا وجود تقریباً فنا ہو گیا جو قدروں کا ماخذ ہے۔ ان کے نزدیک سوسائٹی ہی قدروں کا سرچشمہ قرار پائی اور خیر و شر کا امتیاز بھی اسی پر منحصر ہو گیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اخلاقی زندگی معاشری زندگی کے ساتھ وابستہ ہے لیکن اس کا سرچشمہ انسانی روح میں تلاش کرنا چاہیے نہ کہ معاشرے میں۔ جدید انسان اپنے گناہوں کا زخم خوردہ ہے۔ وہ معاشری فلسفوں کے ذریعے سے اپنی روح کی بیماری کو چھپانا چاہتا ہے تاکہ خود اپنے آپ کو دھوکے میں مبتلا رکھے۔ عمرانی علوم میں تحلیل نفسی کے اصول سے انسانی شخصیت اور زیادہ کمزور پڑ گئی۔ تحلیل نفسی اصل حقیقت سے بے گانہ ہے۔ وہ اس امر سے ناآشنا ہے کہ روحانی زندگی کی تجدید توبہ سے ہوتی ہے جس سے نیت کی پاکیزگی وجود میں آتی ہے۔ انسانی عمل پر اس کا بے پایاں اثر ہے۔

خیر و شر کا تضاد اخلاق کا بنیادی مسئلہ ہے۔ خیر چاہتا ہے کہ شر موجود رہے تاکہ اسے گوارا بنایا جائے۔ چراغ مصطفوی اور شرار بولہبی کی کشمکش رہتی دنیا تک باقی رہے گی۔ اس لیے مکمل امن و عافیت اور مکمل محبت عملی زندگی میں موجود نہیں ہیں۔ مطلق خیر بھی دنیا میں نہیں۔ لہٰذا خیر و شر کی دھوپ چھاؤں میں عام طور پر ہماری زندگی بسر ہوتی ہے۔ انسان کی ذات میں محبت اور نفرت پہلو بہ پہلو موجود رہتی ہیں۔ یہ اس لیے ہے کہ اس کی ذات میں زمانے اور ابدیت دونوں کا پرتو نظر آتا ہے۔ محبت اور نفرت کے اس عجیب و غریب امتزاج میں

کبھی ایک عنصر کو غلبہ حاصل ہو جاتا ہے اور کبھی دوسرے کو۔ انسان کبھی زمانے کی طرف جھکتا نظر آتا ہے اور کبھی ابدیت کی جانب۔ وہ اپنی فطرت کی بلندیوں پہ پرواز کرتا ہوا ابدیت کی روشنی کی طرف بڑھتا ہے۔ اس کا ہر تخلیقی عمل، چاہے وہ محبت ہو، ہمدردی اور رواداری ہو، معاونت کا جذبہ ہو، نہ صرف یہ کہ مستقبل رکھتا ہے بلکہ اس کی شخصیت کو ابدیت سے وابستہ کر دیتا ہے۔ یہ سارا تجربہ زمانے کے حدود میں رہ کر پیش آتا ہے۔ خارجی عالم شخصیت کی کشمکش کے لیے پس منظر فراہم کرتا ہے۔ اس کے اندر رہ کر انسان اپنی آزادی کو عملی جامہ پہناتا ہے۔ اگر عالم میں مطلق خیر ہوتا تو اخلاقی زندگی ختم ہو جاتی اس لیے کہ انتخاب کی آزادی کے بغیر وہ ممکن نہیں ہے۔ شر کے وجود کو گوارا کرنا روحانی آزادی کا اقتضا ہے۔ بغیر شر کے اس کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو انسان فطرت اور عقل دونوں سے الگ ہے۔ اگر وہ اپنے آپ کو سمجھنے کے لیے صرف ان کا سہارا لے گا تو وہ اپنے متعلق صحیح نتیجے پر نہیں پہنچ سکتا۔ یہ تو بدیہی امر ہے کہ انسان فطرت کی آغوش میں پیدا ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے عالم کی دوسری اشیاء۔ فطرت کے قوانین اس پر بھی اسی طرح سے اثر انداز ہوتے ہیں جیسے دوسری اشیاء پر ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود انسان، فطرت اور خود اپنی مادی زندگی سے ماورا بھی کچھ ہے۔ وہ اپنی عقل سے بھی ماورا ہے۔ وہ مفکر بھی جو انسان کو فطرت کے ساتھ وابستہ سمجھتے ہیں یہ بات ماننے پر مجبور ہیں کہ وہ اس لحاظ سے فطرت سے جدا ہے کہ وہ آلات بنانا جانتا ہے جو فطرت نہیں جانتی۔ عقل پرست یہ مانتے ہیں کہ انسان عالم سے بالاتر ہے اسی لیے کہ وہ عالم کے متعلق عام تصورات قائم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن وہ یہ بات ماننے کو تیار نہیں ہیں کہ وہ اپنے

آپ سے ماورا ہو سکتا ہے اور اپنی ذات کو اپنا معروض (آبجکٹ) بنا سکتا ہے۔

نشاۃ ثانیہ کے بعد سے فطرت کو سمجھنے میں انسانی ذہن نے بڑی ترقی کی ہے۔ کلاسیکی نظریہ یہ تھا انسان کی فطرت میں عقل کی صلاحیت سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اس لیے کہ اس کے ذریعے سے فطرت کے رازوں تک رسائی ممکن ہے۔ گویا انسان بنیادی طور پر عقل ہے۔ یہ ایک طرح کا پرامید اور خوش آئند نقطۂ نظر کہا جا سکتا ہے۔ اس کی بدولت انسانی زندگی کو فطرت سے قُرب حاصل ہو گیا اور وہ کائنات کا مرکز بن گئی۔ جدید تہذیب نے زندگی کی عقلی توجیہ کو پوری طرح سے قبول کر لیا۔ فطرت کی عقلی توجیہ میں جو سبب و اثر کا قانون ملتا ہے اس سے انسانی زندگی بامعنی نہیں بنتی اس لیے کہ انسان میں آزادی کا جوہر موجود ہے جو فطرت کے سبب و اثر کا تابع نہیں۔ آزادی انسان کی سب سے اہم خصوصیت ہے۔ گناہ بھی آزادی ہی کی علامت ہے۔ اس سے انسانی سرشت کی برائی نہیں ظاہر ہوتی بلکہ اس کی فطرت کی آزادی کا اظہار ہوتا ہے۔

جدید انسان کی یہ بڑی کوتاہی ہے کہ وہ اپنا رشتہ فطرت کے ساتھ استوار کر کے اپنی ذات کو سمجھنا چاہتا ہے جس کے لیے وہ عقل کو وسیلہ بناتا ہے۔ لیکن اب وہ اس الجھن میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ عقل کا فطرت کے ساتھ جو تعلق ہے وہ اس سے مختلف ہے جو انسانی زندگی کے ساتھ ہے۔ دیکارت نے جسے جدید تہذیب کے بانیوں میں کہنا چاہیے انسان کو فکر کرنے والے کی حیثیت سے جانا اور فطرت کو میکانکس کے توسط سے سمجھا۔ اس کے یہاں انسان اور فطرت کے درمیان کوئی اتحادی نقطہ نہیں ملتا۔ دراصل جدید تہذیب کا تضاد اسی تصور کی وجہ سے پیدا ہوا۔ اسی سے روح اور بدن کی دوئی وجود میں آئی۔ آج انسان جب اپنی زندگی کو سمجھنا چاہتا ہے تو عقل اور خدا کو مترادف بتاتا ہے۔

اس کے نزدیک عقل ہی قوت کا ماخذ ہے اور عمل کی صورت گری بھی اسی کے توسط سے ہوتی ہے۔ بایں ہمہ انسانی عقل کا کوئی ایسا سانچہ موجود نہیں جسے نظم و ہئیت کا اصول قرار دیا جا سکے۔ لبرل اِزم نے تاریخ کی قوتوں میں ہم آہنگی اور توازن تلاش کرنے کی کوشش کی لیکن اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔

انسان فطرت کے احوال میں پھنسا ہوا بھی ہے اور ان سے آزاد بھی ہے۔ جنس، نسل، رنگ اور جغرافیہ اس کی زندگی کی تحدید کرتے ہیں لیکن وہ محدود ہونے سے گھبراتا ہے۔ وہ اپنی تنظیموں میں اپنی جدّت آفرینی سے نئی نئی صورتیں پیدا کرتا ہے۔ تخلیق میں قوت اور ہئیت دونوں اپنی اپنی جگہ اہمیت رکھتی ہیں۔ فطرت اور روح دونوں میں قوت کے بے پایاں وسائل موجود ہیں۔ دراصل فطرت کے وسائل روح کے لیے خام مواد مہیا کرتے ہیں۔ اعلیٰ اور ادنیٰ شکلیں دونوں پہلو بہ پہلو موجود رہتی ہیں۔ جنسی تکمیل کی اعلیٰ شکل خاندانی زندگی ہے۔ اس کی ادنیٰ شکل بے راہ روی کی صورت اختیار کرتی ہے جو اخلاقی حد بندی کی پابند نہیں ہوتی۔ قومی اور نسلی امتیاز کی شکلوں میں اعلیٰ سیاسی تنظیم بھی نظر آتی ہے اور بین الاقوامی رقابتیں بھی جنم لیتی ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ ہیگل اور مارکس اور دوسرے تصوریت اور مادیت کے فلسفوں کے ماننے والے یہ تسلیم کرنے میں متحد ہیں کہ انسان آزاد ہے۔ خود مختار ہے، اپنی اصلیت کے لحاظ سے نیک نہاد ہے، کافی بالذات ہے، تمام اشیاء کے ناپنے کا پیمانہ اس کی اپنی زندگی ہے۔ اگر اختلاف ہے تو اس طریق کار کی نسبت ہے جس کے بموجب نیکی عملی طور پر حاصل کی جا سکتی ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان فلسفوں کے باوجود موجودہ زمانے کا انسان سخت الجھن میں مبتلا ہے۔ اسے قدم قدم پر مختلف قسم کے تصادم سے واسطہ پڑتا ہے۔ اگرچہ

اس نے فطرت کے بہت سے رازہائے سربستہ معلوم کر لیے ہیں لیکن وہ خود اپنی فطرت کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ تجربی طریق تحقیق کی بدولت وہ جانتا ہے کہ فطرت میں نظم ہے۔ اُس کے اپنے قوانین ہیں جن کی پیروی ضروری ہے۔ ریاضیاتی طریق تحقیق سے انسان کو اپنی عقلی صلاحیت کا علم ہوا۔ عقلی حساب اور فطری عمل دونوں میں تطابق نظر آتا ہے۔ اس لیے وہ یہ ماننے پر مجبور ہے کہ عقل اور فطرت الگ الگ نہیں بلکہ ایک ہیں اور یہی وحدت اس کا خدا ہے جس کی پرستش میں وہ اپنے آپ کو محفوظ خیال کرتا ہے۔ روسو کی طرح وہ کبھی عقل سے گھبرا کر فطرت کے برہنہ آغوش میں پناہ ڈھونڈھنے لگتا ہے۔ کبھی اسے فطرت میں برہمی اور افراتفری نظر آتی ہے اور عقل میں توازن دکھائی دیتا ہے جو خود فطرت میں ہم آہنگی اور توازن قائم کرتی ہے۔ وہ یہ نہیں محسوس کرتا کہ اس کی روح آزاد ہے جو فطرت اور عقل دونوں سے ماورا ہے۔ انسان چاہتا ہے کہ معاشری اور سیاسی تنظیم میں تغیّر و تبدّل کرے تاکہ تاریخ کے دوران میں جو شر پیدا ہوا ہے اس کا مداوا ہو۔ وہ سمجھتا ہے کہ اداروں میں تبدیلی کرنے سے انسان نیکی کی طرف پلٹ آئے گا۔ یہ اس کی محض خام خیالی ہے۔ ایسا کبھی نہیں ہوا۔ اس طرح وہ اپنی ذمّے داری کو اداروں کی طرف منتقل کرنا چاہتا ہے حالاں کہ اصل ذمّے داری کا سبب خود اس کے عمل میں پوشیدہ ہے۔ اداروں میں بھی انفرادی بدکرداری کی وجہ سے خرابی پیدا ہوتی ہے۔

اسباب وعلل کے سانچے کے نیچے انسانی ارادہ کو عمل کی آزادی حاصل ہے جو دراصل انتخاب کرنے کی آزادی ہے کہ وہ اپنے لیے کون سا راستہ پسند کرتا ہے۔ اسباب وعلل انفرادی یا قومی انتخاب کے اصول کے مغائر نہیں کہے جاسکتے۔ انسانی وجود کی صورت گری میں اندرونی اور بیرونی اسباب کی کارفرمائی ہوتی ہے

ان کا جز ہوتا ہے۔ کائنات میں انسان ہی ایک ایسا وجود ہے جو شعور رکھتا ہے اور اس بات کا علم بھی رکھتا ہے کہ وہ باشعور ہے۔ وہ محض ارتقا کا نتیجہ نہیں بلکہ وہ اس کے ایک عامل (ایجنٹ) کی حیثیت رکھتا ہے۔ خاندان، سوسائٹی، قوم، بین الاقوامی اتحاد ان سب سے اس کی قوت ارادی کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ خود بخود فطری طور پر وجود میں نہیں آجاتے۔ انسان چاہتے ہیں کہ بدامنی یا جنگ ہو تو وہ ہوتی ہے۔ اگر انسان چاہتے ہیں کہ معاشرہ میں بے انصافی کا بول بالا ہے تو ایسا ہی ہوگا۔

اخلاق کو مذہب و عقیدت سے بے تعلق کرنے کا نتیجہ اضافی اخلاق کی شکل میں رونما ہوگا۔ اس کی رو سے قدریں اور نیک و بد کا احساس محض انفرادی یا اجتماعی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا معاملہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ ان کا گویا کوئی مطلق معیار نہیں جن کے ذریعے سے انھیں جانچا جا سکے یا ان پر حکم لگایا جا سکے۔ اس نظریے کے بموجب وہ تمام معاملات جن کا تعلق قدروں سے ہے نفسیاتی یا عمرانی نوعیت رکھتے ہیں اور ان کی حیثیت کسی نہ کسی تہذیبی مظہر کے ساتھ اضافی ہوتی ہے۔ تاریخ کا ہزاروں سال کا تجربہ بتاتا ہے کہ قدروں اور معیاروں کے احساس کے بغیر اچھی زندگی کا خواب کبھی بھی شرمندۂ تعبیر نہیں ہوگا۔ اضافی نقطۂ نظر انسان کو نئے خداؤں کی پرستش کی طرف مائل کر رہا ہے۔ فرد کے لیے مملکت کے دن دونے بڑھتے ہوئے مطالبے، قائدوں کا اپنے پیروؤں پر غیر معمولی اثر، صنعتی دنیا میں مشین کی بے پناہ طاقت، مادی کامیابی، جدید انسان کی روح میں انتشار کے رجحانوں کو ابھار رہے ہیں اور اسے نئے نئے بتوں کی پرستش پر آمادہ کر رہے ہیں۔ اس کی روح عقیدت سے محروم ہے اس لیے وہ سوچتا ہے کہ اچھائی اور برائی، نیکی اور بدی، زندگی اور موت میں کچھ فرق

ہے یا نہیں ؟ کیا یہ سب کچھ اضافی ہے اور ان میں فرق و امتیاز کرنا محض ایک ڈھکوسلا ہے۔ ہزاروں سال سے انسانوں نے جو معیار ملتے ہیں وہ سب مصنوعی اور شخصی ہیں جن کی کوئی اصلیت نہیں !

تحلیل نفسی کی انقلاب انگیز فکر نے انسان کی اندرونی زندگی کا صرف ایک رُخ ظاہر کیا۔ اس سے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ انسان کو زندگی کیسے گزارنی چاہیے۔ تحلیل نفس نے بس یہ بات ثابت کر دی کہ اقدار کے فیصلے اور اخلاقی معیار غیر عقلی اور اکثر اوقات غیر شعوری اور جبلی محرکوں کا نتیجہ ہوتے ہیں جن کی تہہ میں ہماری دبی ہوئی خواہشیں اور تمنّائیں ہوتی ہیں۔ اس لیے ان کا کوئی خارجی معیار نہیں مانا جا سکتا اور نہ ان کا معروضی جواز ممکن ہے۔ لیکن تحلیل نفس کے ماہروں نے یہ بات نہیں سمجھی کہ انسان کی پہیلی بوجھنے کے لیے پورے انسان کو جاننا ضروری ہے نہ کہ اس کی زندگی کے محض ایک رُخ کو۔ انسان کی اخلاقی کشمکش جنسی خواہش کے علاوہ بھی اپنا وجود رکھتی ہے۔ بغیر اس اخلاقی کشمکش کو سمجھے ہوئے انسان کے رویے کے متعلق کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اس کی جذباتی اور ذہنی کشمکش بھی بعض اوقات نئے نئے گُل کھلاتی ہے۔ کیا اسے ہم نفسیاتی ترقی کہیں گے کہ بجائے انسان کے روحانی محرکوں کا جائزہ لیے ہوئے اس کے فطری رجحانوں سے آگے نظر نہ ڈالی جائے۔ اس طرح پوری بات کا پتہ نہیں چلتا اور انسان کی کہانی ادھوری رہتی ہے۔ انسان کو جب تک مجموعی طور پر نہ دیکھا جائے اس وقت تک اس کی نسبت کوئی قطعی رائے نہیں دی جا سکتی۔ اس کے روحانی اور فطری پہلو اپنی اپنی جگہ اہمیت رکھتے ہیں۔ دونوں کا اپنا اپنا مقام ہے۔ زندگی پر دونوں کے حق ہیں جو ادا ہونے چاہئیں۔ انسانی زندگی کی سچّی توجیہ اس وقت ممکن ہے جب کہ دونوں پہلو پیشِ نظر رہیں کہ بغیر اس کے وجود کا عرفان ممکن نہیں۔ عمل کے

معیار خود زندگی سے ماخوذ ہونے چاہئیں۔ پڑوسی سے محبت کرنا ضروری ہے اس لیے نہیں کہ یہ کسی کا حکم ہے بلکہ اس لیے کہ یہ اندرونی اخلاقی زندگی کا اقتضا ہے۔ زندگی ایک فن کے مثل ہے۔ انسان اس فن کا ماہر بھی ہے اور اس کا مقصود و منتہا بھی۔

اس میں شبہہ نہیں کہ اخلاقی قدروں کا دوسرے انسانوں سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ خودی جب غیر خود سے تعلق قائم کرتی ہے تو اس میں فکر کو بڑا دخل ہوتا ہے جو خیر و شر پر حکم لگاتی ہے۔ فکر بتاتی ہے کہ میں اپنے وجود کی کس طرح سے تشکیل کروں؟ جب تک میرے ذہن میں یہ خیال نہیں پیدا ہوا تھا اس وقت تک فطرت مجھ میں اور میرے ذریعے سے خود بخود کام کرتی رہی۔ لیکن یہ خیال آتے ہی میں خود اپنے عمل کا خالق بن جاتا ہوں اور اس کی پوری ذمے داری محسوس کرنے لگتا ہوں۔ اب فطرت میری محکوم بن جاتی ہے اس لیے کہ میں اپنے عمل کو اپنے ضمیر کے سامنے حق بجانب ٹھہراتا ہوں۔ پرانی دینیات میں فطرت کو شر سمجھا جاتا تھا اس لیے کہ وہ ہمارے وجود پر اپنا اقتدار جمانا چاہتی ہے۔ حقیقت میں فطرت شر نہیں ہے اور نہ وہ خیر ہے۔ جب انسانی نفس اس کا محکوم ہو جاتا ہے تو وہ اس کی وجہ سے شر بن جاتی ہے۔ جب انسان اپنے ارادے اور نیت سے فطرت کی اندرونی تاریکی کو روشن کر دیتا اور اسے اپنی روحانی ترقی کا ذریعہ اور زینہ بناتا ہے تو اس کی قلب ماہیئت ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ فطرت کو خود اپنے بلند معیار پر لے آتا ہے۔ ہم اپنے وجود کی گہرائیوں میں محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے فطری عمل میں بھی ایک زندہ جذبہ چھپا ہوا ہے جو زندگی کے پُراسرار عناصر کی نشان دہی کر رہا ہے۔ یہ ایک قوتِ عمل ہے جس سے ہم اپنے مقدر کی تشکیل کرتے ہیں اور جس کی بدولت خارجی عالم میں تبدیلیاں ظہور پذیر

ہوتی ہیں۔ ہم سمجھتے تھے کہ ہم فطرت کا جز ہیں لیکن فکر ہمیں اس سے علیحدہ کردیتی ہے تاکہ ہم اپنے وجود کی ذمے داری محسوس کریں اور اس بوجھ کو اٹھائیں جو ہمیں ہی اٹھانا ہے جس کا اظہار شعور، آزادی اور شخصیت کے ذریعے ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے آپ کو خارجی فطرت سے علیحدہ تصوّر کرتے ہیں جو ہمیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے تو اس وقت ہم اپنے آپ کو اس فطرت سے بھی جدا کرتے ہیں جس سے خود ہمارے وجود کی ساخت ہوئی ہے۔ خود ہمارے اندر جبلت اور خواہش کا وجود سر اٹھاتا ہے جس کی آواز پر ہم لبیک نہیں کہتے بلکہ اسے روحانی تہذیب کے آداب سکھاتے ہیں۔ اس طرح ہم اپنے وجود اور عالم کی ذمے داری کو قبول کرتے ہیں اور اپنی روح کی توسیع کا سامان بہم پہنچاتے ہیں تاکہ انسانی نفس اور فطرت میں تضاد اور دوئی باقی نہ رہے۔ انسانی عمل کی آزادی اسی سے عبارت ہے۔ اسی سے انسان کی شخصیت کی وحدت جلوہ گر ہوتی ہے جو اخلاقی عمل کا مقصود و منتہا ہے۔

تہذیب کے دو اہم اجزا ہیں۔ (۱) فطرت پر قابو، اور (۲) اپنے مزاج اور جبلّت پر قابو۔ سائنس اور اخلاق ان دونوں سے عہدہ برا ہوتے ہیں۔ زندگی کا احترام تہذیب کا اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ سائنس اخلاقی عنصر سے محروم اور قدروں سے ناآشنا ہے۔ سائنس کے اثر میں جو تہذیب ہوگی اس میں زندگی اخلاقی اعتبار سے غیر جانب داری ہو کر رہ جاتی ہے، اس لیے کہ اس میں خیر و شر کا امتیاز اٹھ جاتا ہے۔ اخلاق سائنٹیفک نہیں ہو سکتا۔ اخلاق اور قدر غیر عقلی اور جذباتی حقائق ہیں۔ اخلاق کی نوعیت اندرونی ہے اور اس کا تعلق انسان کی پُراسرار خودی یا ایغو سے ہے۔ تہذیب کی تشکیل و تکوین میں اخلاق نہایت مؤثر عنصر ہے جس کا احساس پہلے فرد کی زندگی میں اور پھر جماعتی زندگی میں

ہوتا ہے۔ تہذیب زندگی کے احترام اور بے غرضی پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ دونوں اخلاق کے بنیادی اصول ہیں۔ بغیر ان کے دوسری اعلیٰ اقدار کی تخلیق نہیں ہو سکتی۔ محض افادیت اور مسرت کی جستجو تہذیب کی تخلیق نہیں کر سکتی۔

اگرچہ وسٹر مارک اضافی اخلاقیت کا قائل ہے اس لیے کہ اس کا مشاہدہ زیادہ تر جنگلی قبائل کی زندگی تک محدود رہا لیکن وہ بھی یہ بات تسلیم کرتا ہے کہ بے غرضی ادنیٰ قسم کی قبائلی زندگی میں بھی اسی طرح سے بنیادی حیثیت رکھتی ہے جس طرح اعلیٰ جماعتی زندگی میں۔ اجتماعی زندگی میں بے غرضی کا اصول جتنا پھیلتا اور بڑھتا ہے اتنی ہی اخلاقی ترقی رونما ہوتی ہے۔ اخلاقی ارادے کا اظہار بے غرضی میں جتنا ہوتا ہے کسی اور طریقے پر نہیں ہوتا۔ عدل اور بے غرضی کے اخلاقی اصول عالمگیر ہیں۔ ہر قوم اور گروہ کے اخلاق میں ان کی حیثیت بنیادی ہے۔ تعجب ہے کہ وسٹر مارک نے اپنے خیال کے تضاد کو محسوس نہیں کیا۔ اگر اخلاقی اضافیت کو تسلیم کیا جائے تو تمام اخلاقی فیصلے بے معنی ٹھہرتے ہیں جو متمدن انسانوں کے عقائد کا جز ہیں۔ اخلاقی اضافیت کو ماننے سے اخلاقی ترقی کے کوئی معنی نہیں رہتے اس لیے کہ اس کے بموجب کوئی مشترک معیار یا پیمانہ ایسا نہیں جس سے مختلف اخلاقی نظاموں کی پیمائش کی جا سکے اور ان کی نسبت اچھائی یا برائی کا حکم لگایا جا سکے۔ مختلف قوموں کے اخلاقی تصورات میں اختلاف ہو تب بھی اخلاقی صداقت کی وحدت باقی رہتی ہے۔ انسان کی فطرت اس صداقت کی حامل ہے۔ یہی اخلاقی صداقت مسرت پیدا کرتی ہے۔ افلاطون نے اپنی تصنیف "ریاست" میں سقراط کی زبانی یہ بات کہلوائی ہے کہ اگر کسی کو دولت، اقتدار اور شہرت حاصل ہو جائیں تب بھی اصلی مسرت اسے نہیں ملتی۔ صرف اچھا آدمی خوش رہ سکتا ہے، برا آدمی کبھی خوش نہیں رہ سکتا۔ یونانی تصور میں اخلاق کی بنیاد عمل

کے اعتدال پر تھی۔ اس میں بے غرضی کے اصول کو کوئی مقام حاصل نہیں تھا۔ حالاں کہ سب سے بڑی مسرت بے غرضی سے حاصل ہوتی ہے۔ دوسروں کو خوش کر کے جو خوشی ملتی ہے اس سے روح میں بالیدگی پیدا ہوتی ہے۔ بغیر بے غرضی کے اجتماعی زندگی ممکن نہیں۔ جب اجتماعی زندگی ممکن نہیں تو حقیقی مسرت بھی ممکن نہیں۔ عالم گیر زندگی انفرادیت کی حدود سے پرے ہوتی ہے۔ محبت اور بے غرضی کے ذریعے انسان اپنی انفرادیت کے خول سے باہر نکلتا ہے اور دوسروں کی مسرت خود اس کی مسرت بن جاتی ہے۔ خاندانی زندگی میں محبت اور بے غرضی کے جذبات بروئے کار آتے ہیں جو روحانی زندگی کی ابتدا ہے۔ بڑھتے بڑھتے ساری انسانیت ان جذبات کا جز بن جاتی ہے۔ اس طرح انفرادی نظرت اپنے میں ہم آہنگی محسوس کرتی ہے۔ جبلی رجحان فنا تو نہیں ہوتے لیکن ان کی قلب ماہئیت ہو جاتی ہے اور کسی اعلیٰ مقصد کے تحت وہ نئی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اس طرح فرد عالم گیر زندگی کا جز بن جاتا ہے اور انسان کی اعلیٰ صفات ظہور میں آتی ہیں۔ جسم اور روح کی کشمکش سے گھبرا کر رہبانی زندگی کا ماننے والا تجریدی روحانیت کے پیچھے دوڑتا ہے جو کبھی اس کے ہاتھ نہیں آتی۔ اس طرح اخلاقی زندگی ہی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ رہبانیت اسی چیز کو فنا کرنا چاہتی ہے جس کی بدولت اخلاقی زندگی کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ اخلاق کے چاروں طرف جبلتیں اور خواہشیں اپنا گھیرا ڈالے رہتی ہیں کہ بغیر ان کے اخلاقی زندگی کا تصور ہی ممکن نہیں ہے۔ اگر جبلت اور خواہش نہ ہو تو اخلاقی زندگی میں خلا پیدا ہو جائے۔ زندگی کے حیوانی اور روحانی عناصر کی کشمکش اخلاق میں اپنا حل تلاش کرتی ہے۔ اسی لیے اس میں انسان کی انفرادی اور عالم گیر زندگی ایک دوسرے سے ہم کنار ہو جاتی ہے۔

دوسرا باب

علم اور زندگی

علم چوں بر دل زند یارے بود
علم چوں بر تن زند مارے بود

(رومی)

علم سے اگر انسان کی اندرونی اور اخلاقی زندگی کی خدمت ہو تو اس سے بڑھ کر کوئی نعمت نہیں لیکن اگر اس کا مقصد فطرت میں تصرف کر کے صرف آسائش کا سامان بہم پہنچانا یا مادّی قوت حاصل کرنا ہو تو یہ کوئی بلند مقصد نہیں۔ انسان کو ایک حد تک آسائش کی ضرورت ہے لیکن یہ مقصود بالذّات نہیں۔ موجودہ زمانے میں علم، روحانی اور اخلاقی زندگی سے بے تعلق ہو گیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے ذریعے انسان نے فطرت کو تسخیر کیا اور طرح طرح سے اس کے رازوں کا پتہ چلا کر اپنی قوت میں اضافہ کیا۔ لیکن چوں کہ انسان کی یہ ساری تگ و دو مقصد سے عاری ہے اور اگر کوئی مقصد اس کے سامنے ہے تو وہ خالص مادّی ہے

اس لیے اس کا اخلاقی توازن بگڑ گیا۔ جدید تمدّن کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہی ہے کہ اس بگڑے ہوئے اخلاقی توازن کو کس طرح درست کرے تاکہ زندگی کو یک سوئی اور فروغ نصیب ہو۔

جدید زمانے کی فکر کی یہ بڑی خصوصیت ہے کہ علم کی ماہیت کو اتنی اہمیت نہیں دی جاتی جتنی کہ اس تعلق کو دی جاتی ہے جو علم اور زندگی کے درمیان ملتا ہے۔ لیکن اس سے تو کسی کو بھی انکار کی جرأت نہ ہوگی کہ خود زندگی اور وجود کو سمجھنے کے لیے علم کی ضرورت ہے۔ انفس اور آفاق دونوں کا علم، انسانی تقدیر کی توجیہ کے لیے ضروری ہے۔ اس وقت زندگی کا تقاضا یہ ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ کے متکلّموں کی طرح نظریۂ علم کی بال کی کھال نکالنے کے بجائے اس حقیقت کو سمجھا جائے کہ کائنات کے نظام میں انسان کا کیا مقام ہے اور اس کی فطرت کے کیا مطالبے اور اشارے ہیں۔

علم کو زندگی سے بالکل الگ تھلگ دیکھا جائے تو اس کی نوعیت لازمی طور پر تجریدی ہو جائے گی۔ ڈیکارٹ کے زمانے سے روح اور مادّے کی طرح علم اور زندگی کی دوئی نے اہلِ مغرب کو سیدھے راستے سے بھٹکا دیا اور اس طرح زندگی اور فطرت کی وحدت کو جس طریقے سے سمجھنا چاہیے تھا اس طرح سے نہیں سمجھا گیا بلکہ سائنس کے مقولات (دیکھیے گریز) کو زندگی پر عاید کرنے کی کوشش کی گئی۔ میکانیت کا اطلاق، اور دوسرے فطری مظاہر کی طرح زندگی پر بھی کیا جانے لگا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ زندگی کی تخلیقی صلاحیت مجروح ہو گئی۔ مادے کی طرح وہ بھی جبر کی پابند تصور کی گئی۔ زندگی کے روپ بدلتے ہیں لیکن وہ جبری طور پر نہیں بدلتے، ان کے بدلنے میں انسان کی خواہش اور ارادے کو بڑا دخل ہے۔ مادے کی طرح زندگی بنی بنائی شے نہیں کہ اس کا تجزیہ بے تعلقی کے ساتھ کیا جا سکے۔

تجزیہ ماضی کا چاہے ممکن ہو لیکن حال اور مستقبل کے امکانوں کی کوئی حد نہیں اور نہ زندگی کی تکمیل پذیری کی راہ پہلے سے مقرر ہے۔ انقلاب فرانس کے حامی، لبرل اداروں اور امن و انصاف کے خواہاں تھے۔ لیکن جو فوری نتیجہ نکلا وہ اس کے بالکل خلاف تھا، یعنی نیپولین کی آمریت اور جنگ جس کے شعلوں نے سارے یورپ کو عرصے تک اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ روسی انقلاب کے رہنما بھی امن اور مساوات چاہتے تھے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ایک جابر دفتر شاہی وجود میں آگئی جس کی آمریت آزادی کی روادار نہیں اور جس نے آس پاس کی کمزور قوموں پر اپنا سیاسی غلبہ اس طور پر مستحکم کر لیا ہے کہ جابر زاروں کے زمانے میں بھی اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہوگا کہ انسانی تاریخ کا خط کبھی سیدھا اور مستقیم نہیں رہا۔ بلکہ ٹیڑھا میڑھا اور منحنی رہا ہے۔ اس کی چال سیدھی نہیں رہی بلکہ لہریہ چال اسے پسند رہی ہے۔ دو قدم آگے، کبھی چار قدم سیدھی، کبھی اُلٹی اور کبھی پیچھے۔ تاریخ کی یہ بے ڈھنگی رفتار ہر زمانے میں نظر آتی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے وہ مقاصد جو پیش نظر تھے ان میں آپس میں ٹکر ہو گئی اور وہ سب پاش پاش ہو گئے۔ ان کی جگہ ایسے مقاصد نے لے لی جن کا کسی کو پہلے سان گمان بھی نہ تھا۔ فطرت میں جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے وہ قوانین کا پابند ہوتا ہے اور شعوری طور پر کسی کی خواہش کا اس میں دخل نہیں ہوتا لیکن تاریخ کے ایکٹر انسان ہوتے ہیں جو شعور اور جذبہ رکھتے ہیں۔ وہ اپنے ارادوں سے مقاصد میں تبدیلی کر سکتے ہیں۔ ان ارادوں کی تہہ میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے کوئی اندرونی منطق کام کر رہی ہو جو ان ارادوں کو اپنا پابند کر لیتی ہے اور اصلی منصوبے دھرے کے دھرے رہ جاتے ہیں۔

کیا واقعی علم اور زندگی میں دوئی اور تضاد ہے؟ علم کا روحانی نقطۂ نظریہ

ہے کہ اس سے حقیقت روشن ہوتی ہے۔ اس سے زندگی خود اپنی روشنی اور بصیرت حاصل کرتی ہے۔ مادی طور پر دیکھیے تو علم ایک خارجی یا معروضی شے ہے جو زندگی سے آزاد اپنا الگ وجود رکھتی ہے جس پر انسانی ذہن فکر کرتا ہے۔ علم اور زندگی کے درمیان جو دوری اور تضاد کے پردے ڈالے گئے ہیں وہ بے ہنگام عقل پرستی نے ڈالے ہیں جو اپنی بے توفیقیوں کے باعث خود بیچ میں لٹک رہی ہے اپنی آخری منزل تک اسے رسائی نصیب نہیں ہوئی۔ وہ چوں کہ تجریدی ہوتی ہے اس لیے زندگی کے سرچشموں سے فیض حاصل کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں رہتی۔ اگر علم زندگی کے سرچشموں سے فیض حاصل کرے تو اسے حقائق کی بصیرت نصیب ہو سکتی ہے۔ روحانی طور پر دیکھا جائے تو علم تاریخ کی قوت ناظمہ اور انسانی آزادی اور اختیار کی علامت ہے جو مجہول فطرت کے مقابلے میں انسان کو حاصل ہے اور جس سے وہ خود اپنے وجود کا عرفان حاصل کرتا ہے۔

علم کا ظہور انسانی ذہن میں مجہول طور پر نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک طرح کا روحانی تخلیقی عمل ہے۔ اشیاء کے معنی خود بخود منکشف نہیں ہوتے بلکہ انسان کا تخلیقی ذہن معنی کی طرف بڑھتا ہے تاکہ انھیں اپنی گرفت میں لائے۔ اس طرح فطرت کے بے معنی انبار میں معنی کی روشنی جلوہ فگن ہوتی ہے۔ معنی کا تعلق انسانی روح سے ہے نہ کہ خارجی اشیاء سے۔ ذہن میں معنی اس طور پر منکشف ہوتے ہیں جیسے اندھیرا روشنی کے سامنے خود بخود ہٹ جاتا ہے۔ معنی کی گرفت کے لیے وجود کے اندر غوطہ زن ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نفسیاتی اور عمرانی لحاظ سے انسان کے متعلق جو تحقیق کی جاتی ہے اس کی نوعیت اس سے علیحدہ ہے جو ذہن فطرت کی تحقیق کے وقت اپنے پیش نظر رکھتا ہے۔ علم انسانی ضمیر میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور اپنے اثر سے خود اس کے اندر تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ وجود کی تاریکی میں

اس کی بدولت روشنی کی مشعل روشن ہوتی ہے۔ حقیقت کا علم حقیقت کے ساتھ ذہنی اور روحانی اتصال ہونا چاہیے۔ اقدار کا علم خود اقدار سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ اخلاق کا علم اس شخص کو حاصل ہو سکتا ہے جو اپنی زندگی میں اخلاق کے تخلیقی محرک کو برتنا جانتا ہو اور اخلاقی تجربے کی منزل سے گزر چکا ہو۔ علم کا راز یہ ہے کہ علم حاصل کرنے والا علم کی خارجیت سے ماورا ہو جاتا ہے۔ اس کی ذات نور کا سرچشمہ بن جاتی ہے جس سے خود حقیقت چاہے وہ فطری ہو یا انسانی، روشن ہوتی ہے۔

ہیگل کا خیال تھا کہ انسان بہ حیثیت انسان علم حاصل نہیں کرتا بلکہ کائناتی عقل کی حیثیت سے وہ علم حاصل کرتا ہے۔ انسان اُس اصول کی نمائندگی کرتا ہے جس کے بموجب کائناتی عقل کو شعور نصیب ہوتا ہے اور وہ تکمیل پذیر ہوتی ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انسان صرف واسطہ ہے جس کے ذریعے سے کائناتی عقل اپنا تحقق کرتی ہے تو اس کے علم کی کوئی انتہا نہیں ہونی چاہیے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہیگل نے ارسطو اور اقوناس کے بعد جو نظامِ حیات پیش کیا اس میں یہ کوشش کی گئی تھی کہ وہ زندگی کے سب پہلوؤں پر حاوی ہو۔ مغربی فکر میں انسان کو جو غیر محفوظ اور بے سہارا ہونے کا احساس پیدا ہو گیا تھا اسے ہیگل نے اطمینان اور دل جمعی سے بدلنے کی صورت پیدا کی۔ کوپرنکس کی ایجادوں کے بعد یورپین ذہن پر مادی لامحدود کا خوف طاری ہو گیا تھا اس لیے کہ اب انسان کے لیے عالمِ فطرت میں کوئی مقام باقی نہیں تھا۔ ہیگل کے منطقی استدلال کے بموجب کائناتی عقل تاریخ کی شاہراہ پر سیدھی، بغیر ادھر اُدھر مڑے ہوئے چلی جاتی ہے۔ جو منزلیں اس کے لیے پہلے سے مقرر ہیں وہ ایک کے بعد دوسری لازمی طور پر آئیں گی۔ وہ ان کے تعینات کو بدل نہیں سکتا۔ تاریخ کے جو معنی ہیگل نے سمجھے اس کے منطقی نظام کی فرماں فرمائی میں

کسی کی یہ مجال نہیں تھی کہ رخنہ ڈال سکے اور انسانی زندگی کے سفر کی اس نے جو منزلیں پہلے سے مقرر کر دی تھیں ان میں تبدیلی کر سکے۔ یہ منزلیں اس کے ارادے کی پابند نہیں تھیں۔ اس منطقی نظام سے وابستہ ہو کر انسان تنہا اور بے آسرا نہیں رہا۔ اب اس کا مقام اور اس کی منزلیں مقرر ہو گئیں جن سے گزرنا لازمی تھا۔

تقریباً ایک صدی تک ہیگل کے تصورات مغربی ذہن پر چھا گئے۔ بعد میں ان کے خلاف ردِعمل شروع ہوا اور یہ محسوس کیا گیا کہ اس نے جو منطقی نظام بنایا تھا اس میں تجریدی انسان کے لیے تو مقام تھا لیکن بیچ بیچ کے انسان کے لیے کوئی جگہ نہ تھی۔ ارسطو نے جو عالم کا نقشہ بنایا تھا وہ کلاسکی تہذیب کے لیے صدیوں تک قابلِ عمل رہا۔ اسی طرح اقوناس کے نقشے کو ازمنۂ وسطیٰ میں صدیوں قبولیت حاصل رہی اور لوگوں نے اس کا سہارا لیا۔ لیکن ہیگل نے جو نظامِ علم و عمل بنایا وہ ایک صدی بھی نہ چلا اور اس کی عمارت کی اینٹیں ایک ایک کر کے اپنی جگہ سے کھسکنی شروع ہو گئیں۔ اس نظامِ علم و عمل کے بعض اجزا مارکسزم میں سمو لیے گئے لیکن ان کی شکل بہت کچھ بدل گئی۔ مارکس کے نظریۂ تاریخ میں جو ہیگل کے نظریۂ علم سے ماخوذ ہے، تکمیلِ حیات کا اعلان کیا گیا ہے۔ ہیگل کی کائناتی عقل کی جگہ حصولِ دولت کے اصول کو زندگی کی قوتِ محرکہ مانا گیا جس پر تمدن کی تعمیر منحصر ٹھہری۔ ہیگل کا خیال تھا کہ زندگی کی ہر ہیئتی تکمیل اس کے اپنے زمانے میں ہو چکی اور اس نے جو نقشہ بنایا تھا اس میں پورے طور پر رنگ بھرا جا چکا ہے۔ گویا کہ حال نے مستقبل کے لیے کچھ باقی نہیں چھوڑا اور زندگی اپنی آخری منزل پر پہنچ گئی۔ اب اسے کہیں ادھر اُدھر یا آگے جانے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ مارکس نے کہا کہ تمدن کی تکمیل مستقبل میں ہوگی جب کہ تمدن کی باگ ڈور پرولتاریہ کے ہاتھ میں آئے گی اور کمیونزم کا ڈنکا سارے عالم میں بجنے لگے گا۔ یہ ایک

زبردست انقلابی پیغام تھا جس کے مضمرات کا ظہور اس وقت روس، چین اور مشرقی یورپ کے ملکوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔

جدید زمانے کے مفکروں میں سے بعض نے یہ غلطی کی کہ فطرت کے مقولات (کیٹے گریز) کو ہو بہو زندگی پر بھی عاید کر دیا۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ زندگی فطرت کا جز ہے لیکن اس میں شعور کی ایسی خصوصیت موجود ہے جس سے فطرت محروم ہے۔ اس خصوصیت کی وجہ سے دونوں میں بنیادی طور پر فرق و امتیاز ضروری ہے۔ سائنس کے بعض ماہروں نے زندگی کے علیحدہ علم کو سرے سے ماننے ہی سے انکار کر دیا۔ ان میں سے بعض فطرت پرستی (نیچرل ازم) سے ایسے متاثر تھے کہ انھوں نے شعور پر بھی طبعیات کے قوانین کا اطلاق کرنے کی کوشش کی۔ کانٹ نے لاک کے خیالات پر یہ تنقید کی تھی کہ اس نے عقل کو فطرت پرست بنا دیا۔ اس کے برعکس موجودہ زمانے کے بعض ماہرین سائنس کے یہاں اس کا الٹا ردّعمل ملتا ہے یعنی یہ کہ انھوں نے سائنس میں روحانیت شامل کر دی۔ پلانک، جیمس جینس اور اڈنگٹن کے نام اس ضمن میں لیے جا سکتے ہیں۔ کم و بیش یہی مقصد کانٹ کے فلسفے میں بھی ملتا ہے۔ اس نے زندگی کی عینیت میں سائنس کی معروضیت کو سمو دیا۔ اسی سبب سے اس کا تنقیدی فلسفہ آج بھی حیات و کائنات کی تفہیم کے لیے مقبول ہے اور اس میں عالمِ محسوسات کے جزوی اور کلی علم کی بنیاد ملتی ہے۔

کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بیسویں صدی کے طبعیات (فزکس)، جو سائنسی علوم کی سرتاج ہے، فطرت کے مظاہر کی توجیہ خالص مادیت اور میکانیت سے کرنے میں گریز کر رہی ہے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ خود مادے کے تصور میں پرانا ٹھوس پن باقی نہیں رہا جو ناقابلِ تغیر قوانین کا پابند سمجھا جاتا تھا۔ سائنس

کے جدید برقیاتی اور اضافی تصورات کی رو سے مادہ پرانا مادہ نہیں رہا بلکہ اب وہ ذہن اور روح سے قریب تر اور ان سے بھی زیادہ پُراسرار ہو گیا ہے۔ وہ حادثوں کا ایک سلسلہ ہے۔ مادے کا جمود والا تصور اب قابلِ قبول نہیں رہا۔ فطرت اب کوئی ساکن وجود نہیں مانی جاتی جیسا کہ نیوٹن کا خیال تھا، جو ایک غیر متحرک خلائے مکانی میں وجود رکھتی ہو۔ بلکہ وہ حادثوں کی ایک خاص ترکیب ہے۔ وہ کوئی مستقل بالذات چیز نہیں جو مکان مطلق میں واقع ہو۔ اضافیت نے نیوٹن کے نظریے پر کاری ضرب لگائی۔ اس کی رو سے مادہ بغیر زمان کے تصور کے سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ مکان و زمان ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ ہو گئے۔ اگر مکان کو زمان سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو یہ صحیح نہ ہو گا اور اسی طرح زمان کو مکان سے علیحدہ کر کے نہیں سمجھا جا سکتا۔ مادہ مستقل بالذات نہیں رہا۔ بلکہ وہ سیلان کی حالت میں ہے یہاں تک کہ ایٹم کی پائیداری اور دیرپائی محض اعداد و شمار کا معاملہ رہ گئی ہے۔ سبب و اثر کے فطری قوانین بھی زد میں آ گئے۔ چنانچہ ہائزن برگ نے ثابت کر دیا کہ فطرت کے عمل میں اسی طرح اتفاقی عناصر کو دخل ہے جس طرح زندگی میں ہے۔ اس طرح جدید سائنس بہ نسبت انیسویں صدی کی سائنس کے زندگی سے قریب آ گئی ہے اور دوسری طرف خود زندگی کی حقیقت پسندی کا یہ اقتضا تھا کہ وہ فسانہ و فسوں سے گزر کر اپنے آپ کو سائنس سے قریب تر کر دے اور اپنی صداقت کو تجربے اور مشاہدے سے بے نیاز نہ ہونے دے۔ اب فطرت کافی بالذات اور قائم بالذات نہیں رہی جیسا کہ انیسویں صدی میں سائنس کے ماہر کہتے تھے۔ گزشتہ پچاس سال کی تحقیقات نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ عالم فطرت کُل ہستی کا ایک جز ہے اور اس کا انحصار کسی ایسے وجود پر ہے جو اس کے قبل سے موجود ہے۔ جیمس جینس اور اڈنگٹن کے یہاں ذات باری کا

ذکر آتا ہے۔ پچاس سال قبل جو سائنس کے ماہر تھے وہ یہ سن کر شاید مبہوت ہو جاتے۔ جیمس جینس اور اڈنگٹن جب خدا کا نام لیتے ہیں تو ان کی مراد موضوعی عینیت سے نہیں ہوتی بلکہ ان کے ہاں ایک ایسی ہستی کا تصور ملتا ہے جو قائم و دائم ہے اور جس پر عالمِ فطرت کا انحصار ہے اور وہ مادہ اور ذہن دونوں سے بالاتر ہے۔ آئن سٹائن نے ایک موقع پر کہا تھا:۔

"کائنات پر ایک ذہن حکومت کر رہا ہے۔ اس سے بحث نہیں کہ یہ ذہن ریاضی داں کا ہے یا آرٹسٹ کا، شاعر کا ہے یا ان سبھوں کا مل کر۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو ہماری زندگی کو بامعنی بناتی اور اس کے کاروبار میں جان ڈال دیتی ہے۔ وہ ہماری امیدوں کو ابھارتی اور جہاں علم ناکام رہتا ہے وہاں ہمارے ایمان کو مستحکم کرتی ہے۔"

بعض سائنس داں اب بھی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کائنات خود بخود وجود میں آگئی اور خود بخود اس کا نظام چل رہا ہے۔ وہ بجلی کے مثبت اور منفی ذرّات سے بنی ہے جو اتفاق سے وجود میں آگئے اور اتفاق سے ان میں نظم و ضبط قائم ہو گیا۔ موسموں کا تغیر و تبدل، ہواؤں کا چلنا اور بادلوں کا ان کے دوش پر سوار ہو کر آنا اور پیاسی اور جھلسی ہوئی زمین کو سیراب کرنا، کیا یہ سب کچھ بغیر کسی قوتِ ناظمہ کے اپنے آپ ہی ہو رہا ہے۔ فطرت میں کہیں بھی فتور اور بدنظمی نہیں ملتی[1]۔ کون کہہ سکتا ہے

---

[1] قرآنی آیاتِ شریفہ اس ضمن میں ملاحظہ طلب ہیں:
صنع اللہ الذی اتقن کل شیء (یہ بھی اللہ کی صفت کاملہ ہے جس نے ہر چیز کو خوب پختہ طور پر بنایا)، انا کل شیء خلقنہ بقدر (بلاشبہ ہم نے ہر چیز اندازے سے بنائی)

(باقی صفحہ ۶۶ پر)

کہ کائنات میں نظم و توازن قائم رکھنے والی قوت، برق پاروں کی اتفاقیہ ترکیب اور آمیزش کا نتیجہ ہے؟ کائنات کے نظام میں جو ہم آہنگی ملتی ہے اور اجرام فلکی جس مقررہ روش پر قوانین حرکت کے تحت چل کر کائنات کے نظام میں توازن برقرار رکھتے ہیں اس کی توجیہ سائنس کے پاس موجود نہیں۔ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سارا نظام کائنات جس کا ہر جزا اپنی جگہ مکمل ہے کیسے قائم ہوگیا! اسے ہم ارتقاء کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ خود ارتقاء بغیر حرکت و قوت کے توازن کے ممکن نہیں۔ ذرا مظہرِ حیات کو ملاحظہ کیجیے۔ قوت حیات مادے پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ مادہ جب انتشار اور زوال کی طرف مائل ہوتا ہے تو وہ اپنے اندرونی جوش و حرکت کی تھوڑی سی حرارت اس میں ڈال دیتی ہے۔ پھر وہ نیچے کی طرف گرتے ہوئے مادے کو دھکا دے کر حیات کی بلندیوں کی طرف لے جاتی اور مختلف حوالی سے مطابقت سکھاتی ہے۔ ارتقا کی ہر حرکت پر جوش حیات کے تازیانوں کے نشان موجود نظر آتے ہیں۔ بغیر زندگی کے اس اندرونی عزم اور اظہار کی خواہش کے، مادّہ اپنی پستیوں میں سے کبھی نہ نکل سکتا اور زندگی کی سربلندیوں تک اس کی رسائی کبھی بھی نہ ہو سکتی۔ یہ جوشِ حیات کہاں سے آیا؟ پھر بغیر مشیت ازلی کے فطرت اور حیات کے مظاہر کیسے سمجھے جا سکتے ہیں۔ زندگی کی تشفی بخش

ماتریٰ فی خلق الرّحمٰن من تفاوت، فارجع البصر ھل تریٰ من فطور، ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئا وھو حسیر (خدا کی آفرینش میں تجھے کوئی نقص نظر نہیں آئے گا۔ ذرا آنکھ اٹھا کر دیکھ، کیا تجھے کوئی نقص نظر آتا ہے۔ پھر آنکھ اٹھا کر دیکھ اور بار بار دیکھ۔ تیری نظر تھک کر ناکام واپس لوٹ آئے گی)

(صفحہ ٦٥ کا بقیہ)

توجیہ یہ مانے بغیر ممکن نہیں کہ کائنات میں شروع ہی سے قوت ناظمہ کی کارفرمائی جاری ہے جو مادے کو صورت بخشتی ہے۔ اس نظم کو قائم کرنے والا خالق فطرت و ارتقاء ہے۔

اس زمانے میں حیات و کائنات کی دو توجیہیں کی جا رہی ہیں۔ ایک توجیہ فطرت کے توسط سے اور دوسری ذہن کے توسط سے۔ فطرت کے توسط سے جو توجیہ پیش کی جاتی ہے اس کی رو سے انسانی تاریخ ایک حقیر سے سیارے پر ادنیٰ درجے کے واقعات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ اور خود انسان اندھی اور بے مقصد طبیعی قوتوں کا ایک کھلونا ہے اور بس۔ انسان کی خواہشیں اور تمنائیں بے معنی ہیں۔ انسان اپنے آپ کو چاہے کتنی ہی اہمیت کیوں نہ دے لیکن فطرت اسے تسلیم نہیں کرتی۔ وہ جو اپنے آپ کو کائنات کا مرکز سمجھتا ہے، یہ اس کی ابلہ فریبی ہے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے:

دریا بوجود خویش موجے دارد
خس پندارد کہ این کشاکش با اوست

کائنات کی فطری تعبیر کی رو سے اصل حقیقت مادہ ہے جو عبارت ہے جواہر کے مجموعے سے جن کی تشریح طبیعیات کے اصول موضوعہ کے ذریعے سے کی جاتی ہے۔ عالم میں جو کچھ موجود ہے وہ ان قوانین کا پابند ہے جو مادے پر اثرانداز ہوتے ہیں۔ ان قوانین کی پابندی کا مطلب یہ ہے کہ سب اشیاء کی ماہئیت وہی ہے جو خود مادے کی ہے۔ چنانچہ ذہن و شعور بھی مادے ہی کی ایک صورت ہے۔ مادی مظاہر پر خارجی حالات کا جو اثر مترتب ہوتا ہے اس سے ارتقاء عمل میں آتا ہے۔ اس کے تغیرات خارجی اور مادی عوامل کا نتیجہ ہوتے ہیں جنھیں ڈاروِن نے "اتفاقات" سے تعبیر کیا ہے۔ مادہ پرستوں کے نزدیک زندگی کے ارتقائی

تغیرات کے لیے کسی بالاتر ذہن کی کارفرمائی کی ضرورت نہیں اس لیے کہ علت اولیٰ خود مادّہ ہے۔ ارتقا کسی بلند تر ذہن کی مصلحتوں کا نتیجہ نہیں اور نہ کوئی قوتِ حیات ایسی موجود ہے جو مادے پر کسی قسم کا اثر ڈال سکے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کائنات کے کارخانے میں ایک عارضی اور اتفاقی شے ہے جو فطرت کی اندھی قوتوں کی تخلیق ہے۔ وہ فطرت کی کرشمہ سازیوں کا ایک غیر متعلق تماشائی ہے۔ اس کا علم اور اس کے مقاصد فطرت ہی کے آفریدہ ہیں اور اس لیے اس کا مقدر بھی فطرت کی کارفرمائی پر منحصر ہے۔

فطرت پرستی کا رجحان فطرت کے میکانکی تصور سے پیدا ہوا۔ دیکارت اور گیلی لیو نے اس رجحان کی تکمیل کی جن کے نزدیک فطرت بمنزلہ ایک مشین کے تھی جو اپنے سے ماورا کسی قسم کا کوئی اشارہ نہیں کرتی۔ اس کو سمجھنا چاہو تو اسی کے ذریعے سے سمجھو۔ اس کے بھید اور راز معلوم کرنا چاہو تو اس کی ناز برداری کرو اور منت سماجت سے اس پر قابو پاؤ۔ فطرت کو سمجھنے کے لیے تحقیق کو تجزیہ کا رنگ دیا گیا کہ بغیر اس کے فطرت اپنے راز بتلانے سے انکار کرتی ہے۔ یہ سائنس کی ابتدا تھی جس نے جدید تہذیب کو جنم دیا۔ نیوٹن نے بھی فطرت کو سمجھنے کے لیے میکانکی نظریہ کا آسرا لیا۔ اس میں شبہہ نہیں کہ نیوٹن نے روحانی زندگی کو فطری زندگی سے الگ بتلایا لیکن اس کے بعد عام طور پر سائنس کے ماہروں کا رجحان یہی رہا کہ انسان اور اس کی روحانی اور اخلاقی زندگی فطرت سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتی۔ جو روحانیت اپنا آزاد وجود چاہتی ہے وہ دھوکے میں مبتلا ہے۔ اس طرح زندگی کی قدریں بجائے خود کچھ نہیں ٹھہرتیں۔ بلکہ زندگی جو کچھ حاصل کرتی ہے وہ فطری ماحول کے تعلقات سے حاصل کرتی ہے جن کی زنجیروں میں وہ جکڑی ہوئی ہے۔ انسان کا ذہن کوئی نئی بات پیدا نہیں کر سکتا بلکہ حسی تجربوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ اصلی

مسرّت جو انسان حاصل کر سکتا ہے وہ روحانی نہیں بلکہ حسّی ہے۔ اس میں چاہے کوئی کتنی نزاکتیں پیدا کرنے اور روحانی رنگ دینے کی کوشش کرے اصل حقیقت حسّی رہے گی۔ فطرت میں دائمی طور پر تغیر کی کارفرمائی ہے اس لیے زندگی کی ضرورتوں میں بھی ہمیشہ تبدیلی ہوتی رہے گی اور اسے ہمیشہ نئے نئے حالات سے مطابقت کرنی پڑے گی۔ وہی زندگی صداقت پر مبنی ہے جو ماحول سے صحیح اور مناسب تعلّق رکھتی ہو۔ اس طرح زندگی فطرت کا جز بن گئی۔ ٹیکنالوجی کی فتوحات نے فطری زندگی کی صداقت پر توثیق کی مہر ثبت کر دی۔

اس قسم کی فطرت پرستی کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ کسی معروض (آبجکٹ) کے ادراک میں جو نفسیاتی عمل پیش آتا ہے اس سے آنکھیں بند کر لی جاتی ہیں، حالاں کہ اس عمل کے چوکھٹے کے اندر رہ کر ہی معروض کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح خود معروض کی کیفیت میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فطرت کے مقابلے میں انسانی فضیلت محض دھوکا ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ جب انسان فطرت کو اپنے تصوّرات سے وابستہ کرتا ہے تو وہ اس کا جز نہیں رہتا بلکہ اس سے ماورا ہو جاتا ہے۔ وہ اس پر فکر کرتا ہے اس لیے وہ فطرت سے بلند تر ہستی ہے۔ روحانی اور ذہنی زندگی کا نشو و نما فطرت کے ساتھ تعلق قائم کرنے کا رہین منّت ہوتا ہے لیکن یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ فطرت نے اس کی تخلیق کی ہے۔ خود سائنس نے فطرت پرستی پر سب سے بڑی ضرب لگائی ہے۔ علم، عالمِ محسوس میں تصرّف کی قوت رکھتا ہے اور یہی اس کی بنیاد ہے۔ صرف یہی نہیں کہ علم سے ہم حسیات میں نزاکت اور لطافت پیدا کرتے ہیں بلکہ عالم کا ہمہ گیر تصور اسی کا رہین منّت ہے، ورنہ الگ الگ منتشر تصوّرات سے آگے انسانی فہم کی رسائی نہ ہو سکتی۔ علم، عالمِ ظہور و شہود سے ماورا ہو جاتا ہے اور خود حقیقت کو اپنے سانچوں میں ڈھال لیتا

ہے۔ اس میں غیر معمولی قوت اور وحدت کی کارفرمائی ہونی چاہیے ورنہ وہ ادراک سے ماورا ہوکر حقیقت کی کنہ تک کیسے پہنچ سکتا ہے۔ ریاضیاتی طبیعیات مکمّل سائنٹفک علم ہے جو زندگی کے اسرار سے بہت دور ہوتا ہے اس لیے کہ یہ اسرار روحانی اور اخلاقی تجربے کے ذریعے منکشف ہوتے ہیں۔ طبیعیات انسانی وجود کو اسی طرح سمجھنا چاہتی ہے جیسے کہ وہ انسان سے باہر کوئی چیز ہو۔ وہ انسان کا اسی طرح جائزہ لیتی ہے گویا کہ وہ فطری اشیا میں سے ایک شے ہے۔ حالاں کہ زندگی کے اسرار کا سمجھنا اُس وقت ممکن ہے جب کہ یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ انسان کا تعلق فطرت سے ہوتے ہوئے بھی روحانی اور اخلاقی عالم سے ہے جو مادّی عالم سے ماورا ہے، جس میں مقصدی اور معنوی اسباب کی کارفرمائی ہے۔ فطرت کے مظاہر بےمعنی نہیں ہوتے۔ صرف انسانی عمل بامعنی ہوتا ہے۔ انسانی مقدر کی توجیہ وہ علم کر سکتا ہے جس میں زندگی کو جزوی طور پر سمجھنے کے بجائے کلی طور پر سمجھنے کی کوشش کی گئی ہو۔ انسان کو زندگی کے اسرار کی معرفت دی گئی ہے، بشرطیکہ وہ اپنے وجود کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوسکے۔ انسان کی ذات، فطرت اور عالمِ اخلاق دونوں کا سنگم ہے۔

یہ بات تو مسلّم ہے کہ انسانی جسم جن اجزا سے بنا ہے وہ وہی ہیں جو خارجی فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ کوئی چیز ان میں نئی نہیں ہے۔ جسم کی ساخت میں جو مادّہ پایا جاتا ہے یا جو مادّہ جسم میں سے خارج ہوتا ہے وہ وہی ہے جو فطری ماحول سے غذا یا تنفّس کی صورت میں اس کے اندر جاتا ہے۔ جسم میں جو توانائی (انرجی) پائی جاتی ہے، چاہے وہ حرارت کی شکل میں ہو یا میکانکی فعلیت کی شکل میں، ان عناصر سے ماخوذ ہوتی ہے جو جسم کے باہر فطرت میں ملتے ہیں۔ مادّہ اور توانائی کے تحفّظ دوام کا قانون زندہ اور نمو پذیر اجسام پر بھی اسی طرح سے لاگو

ہوتا ہے جس طرح سے فطرت کے دوسرے مظاہر پر۔ جسم نامی میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ بڑی پیچیدہ ہوتی ہیں لیکن وہ مادّی نظامِ عالم سے بے تعلّق نہیں کہی جاسکتیں، چاہے ان کے قطعی اسباب کا علم ہمیں اب تک حاصل نہ ہوسکا ہو، لیکن ہر حالت میں ان تبدیلیوں کے ساتھ شعور وابستہ رہتا ہے۔ غیر نامی اشیاء میں شعور موجود نہیں ہوتا۔ شعور جیسی پراسرار شے کی کوئی طبیعی توجیہ ممکن نہیں۔ لیکن انسانی جسم کو جن طبیعی اور کیمیاوی موثرات سے واسطہ پڑتا ہے ان سے شعور کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ممکن ہے شعور توانائی ہی کی ایک شکل ہو جس کے اسباب ابھی تک واضح نہیں ہوئے۔ لیکن اتنا تو قطعی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ اگر دماغ میں آکسیجن کا پہنچنا بند ہوجائے تو شعور باقی نہیں رہ سکتا۔ یہ زندگی کی فطری اور میکانکی توجیہ ہے۔

زندگی کی یہ بھی توجیہ کی گئی ہے کہ نامی اجسام کا رویّہ ایسا مخصوص اور غیر جانب دار اشیاء کے رویّے سے اس قدر مختلف ہوتا ہے کہ یہ کہنا درست ہوگا کہ زندہ اور نمو پذیر اجسام کا تعیّن اندرونی قوتِ حیات سے ہوتا ہے نہ کہ طبیعی قوانین سے۔ یہ قوتِ حیات اندھا دھند اور غیر شعوری طور پر اپنا عمل کرتی ہے اور جسم کے ہر حصّے میں جاری وساری رہتی ہے۔ زندگی چوں کہ مشین نہیں ہے بلکہ نمو پذیر ہے اس لیے اس کے افعال کو طبیعیات کے قوانین سے سمجھنے کی کوشش کامیاب نہیں ہوسکتی۔ اس کی توجیہ نامیاتی اصول کے مطابق ہی ممکن ہے۔ انسانی جسم میں نامیاتی وحدت پائی جاتی ہے۔ وہ مجموعی اور کلّی طور پر زندہ ہوتا ہے اور ہر عضو جسم کے چوکھٹے کے اندر رہ کر اپنا وظیفہ پورا کرتا ہے۔ اس کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہر تغیّر کے ساتھ مطابقت کرتا ہے۔ زندگی میں مادہ اور توانائی الگ الگ نہیں رہتے بلکہ ایک وحدت میں مدغم

ہو جاتے ہیں۔ زندگی یا شعور کا تجزیہ مادی اور میکانکی طور پہ ممکن نہیں۔ اب خود علم حیات میں میکانکی طور پر مظاہر حیات کی توجیہ ناممکن بتائی جا رہی ہے۔ انسانی جسم کے تمام اہم افعال جیسے خون کی گردش، ہضم، تنفس وغیرہ جسم نامی کے وظائف ہیں۔ ان کی تعبیر طبیعیات یا کیمیا سے ممکن نہیں۔ ان کی صحیح توجیہ اس اصول کو تسلیم کرنے سے ممکن ہے کہ وہ عزم حیات کے مظاہر ہیں۔

عالم کی ذہنی توجیہ میں اصل حقیقت ذہن ہے اور عالم طبیعی اس کا عکس۔ انسانی ذہن خارجی اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے۔ ان اشیاء میں اور ذہن میں اضافی تعلق ہوتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے کسی خارجی شے کا علم اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ہمارے ذہن کے ذریعے ہمارا حافظہ، تخیل اور قوتِ فیصلہ اس پر اپنی اپنی مہریں ثبت نہ کر دیں۔ خارجی اشیاء بجائے خود فطری حادثوں کا سبب نہیں ہو سکتیں اور نہ وہ ہمارے احساس کو بیدار کر سکتی ہیں۔ غرض کہ اس نظریے کے لحاظ سے خارجی عالم کا کوئی وجود نہیں۔ وہ صرف ذہن کا کرشمہ اور اس سے وابستہ و پیوستہ ہے۔ جو چیز شعور میں نہیں آئی وہ موجود ہی نہیں۔ معروض کا انحصار موضوع پر ہے۔ عالم بحیثیت معروضی حقیقت کے ذہنی تصوروں کی بدولت وجود میں آتا ہے۔ بغیر ذہن کے عالم کا ربط و ضبط قائم نہیں رہ سکتا۔ ہم جسے فطرت کہتے ہیں اس کے بے ربط اور غیر منظم طومار میں اس وقت نظم و ربط پیدا ہوتا ہے جب کہ ذہن اپنے تصوروں کے سانچے میں اس کو ڈھالتا ہے۔ ذہن عالم کے مظاہر کو ایک دوسرے سے الگ اور خود اپنے سے الگ تصور نہیں کرتا۔ اس قسم کی تصوریت ہمہ اوستی فلسفے کی ایک شاخ بن جاتی ہے۔

جدید فکر میں فطرت پرستی (نیچرل ازم) کی انتہائی ترقی کے باوجود انسان کا اندرونی تجربہ بالکل فنا نہ ہو سکا، بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ خود سائنس اور ٹیکنالوجی

نے جو فطرت پرستی کے مظاہر ہیں، موضوع (سبجکٹ) کو قائم رکھا اور اس سے استفادہ کیا۔ نیچرل ازم زندگی کی تشکیل خالص فطرت سے نہیں کرتا بلکہ وہ روحانی زندگی اور فطرت کے درمیان اتصال کی صورتیں پیدا کرتا ہے۔ وہ خارجی اشیاء میں ذات کا تجربہ کرتا ہے بجائے اس کے کہ اپنی ذات میں خارجی عالم کا تجربہ کرے۔ تعلق قائم کرنا، تجربہ کرنا اور پھر اپنے تجربے پر تنقیدی نظر ڈالنا، یہ سب اندرونی اعمال ہیں جن میں موضوعیت نمایاں رہتی ہے۔ اس بحث میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ فطرت کا ذہن کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ اگر نیچرل ازم یہ چاہتا ہے کہ روحانیت کو مٹا دے تو یہ اس کے بس کی بات نہیں، اس لیے کہ ایسا کرنے میں خود اس کی بنیادیں کھوکھلی ہو جائیں گی اور وہ نظامِ حیات کی حیثیت سے قائم نہیں رہ سکتا۔ وہ اندرونی عمل سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ جب یہ ہے تو اسے فطرت سے ماوراء ہونا پڑے گا اور اس طرح خود اس کے حدود کی توسیع ہو جائے گی۔ اگر نیچرل ازم سے زندگی کی فراوانی اور خود مختاری بڑھ رہی ہے اور انسانوں کی دولت اور قوت میں اضافہ ہو رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زندگی کے شعور اور اقدار کو فروغ ہو رہا ہے۔ یہ بجائے خود اندرونی اور موضوعی مظاہر ہیں۔ فطرت انھیں خود بخود وجود میں نہیں لا سکتی جب تک کہ انسانی سوز و درد ان میں شریک نہ ہو۔ کیا زندگی کا دار و مدار اپنے وجود کو قائم رکھنے کے لیے کشمکش کرنا اور افادے کے پیچھے دوڑنا ہے؟ اگر ایسا ہے تو انسانی محبت کی کیا توجیہ ہو گی جس کی خاطر انسان اپنے افادے کو نظر انداز کر دیتا اور بعض اوقات اپنے آپ کو فنا کر دیتا ہے۔ اگر عمل میں کوئی بڑا نتیجہ حاصل کرنا مقصود ہے تو خود عمل کو مقصود بالذات بنانا ہو گا۔ اگر صرف افادہ، عمل کا محرک ہے تو اعلیٰ مقاصد دھوکا ہیں۔ محبت اور محنت سے بڑے مقاصد حاصل ہوتے ہیں لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ وہ خود مقصود و منتہا

بن گئے ہوں ۔ آرٹ اور اخلاق کی تخلیق بغیر محبت اور محنت کے ممکن نہیں ۔ وفاداری اور عزت کی خاطر انسان نقصانات اٹھاتا اور اپنے فائدے کو قربان کر دیتا ہے ۔ اگر نیچرل اِزم کی زندگی کی تعبیر صحیح ہوتی تو انسان کبھی بھی ایسا نہ کرتا ۔ وہ ایسا کرنے پر مجبور نہیں لیکن پھر بھی کرتا ہے اس لیے کہ اس کی زندگی کے اندرونی محرک اسے ایسا کرنے پر اکساتے ہیں ۔ بعض اوقات ایثار اور قربانی میں انسان جو روحانی لطف محسوس کرتا ہے وہ مادّی افادے سے اسے کبھی بھی نہیں مل سکتا ۔

تہذیب کیوں کر پیدا ہوئی ؟ انسان نے جب فطرت کے میکانکی عمل کے حدود سے نکل کر اپنے اندرونی محرکوں کو نمایاں کیا اور ماحول کے جبر سے ایک حد تک آزادی حاصل کی اور اپنے شعور کو برتنا سیکھا تو خود فطرت میں تصرفات پیدا کرنے کی اس میں صلاحیت پیدا ہو گئی ۔ فطرت میں تصرف و تغیّر پیدا کرنے کی صلاحیت ہی تہذیب کو جنم دیتی ہے ۔ یہی تاریخ کا عمل ہے ۔ جب انسان خارجی فطرت کے مظاہر سے دست و گریباں ہوتا ہے تاکہ اس پر تصرّف حاصل کرے تو اس کے اندرونی جوہر اس کشمکش میں سامنے آجاتے ہیں ۔ اس طرح زندگی میں بھی تغیرات پیدا ہوتے ہیں اور فطرت میں بھی اور مرئی عالم غیر مرئی عالم کا مظہر بن جاتا ہے ۔ زندگی عالم کو زیادہ سے زیادہ اپنے اندر سمیٹ کر اسے اپنے اندر سمو لیتی ہے ۔ اس طرح اس کے اصل مسائل اندرونی اور روحانی نوعیت اختیار کر لیتے ہیں اور طبیعی طور پر زندگی کا تحفظ و بقا محض ایک ابتدائی اور ضمنی مسئلہ رہ جاتا ہے ۔ اب تہذیب کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ انفرادی اور اجتماعی طور پر روحانی تخلیقی عمل کو بروئے کار لانے کی تدابیر کی جائیں اور ہر لحاظ سے اس کے لیے فضا سازگار بنائی جائے ۔ اس کوشش میں جو تہذیب جتنی زیادہ کامیاب ہو گی اتنی ہی اس کی عظمت تسلیم کی جائے گی ۔ یونانی تہذیب میں زندگی خود اپنی حرکت پر اکتفا کیے ہوئے تھی ، اپنے آپ سے مطمئن ، تحسینِ حسن میں مگن ۔ فکر و عمل کا توازن اور حسن سے لطف اندوزی اس کے مقاصد

تھے۔ وہ صدیوں تک ان مقاصد کے نشے میں چور رہی۔ زندگی کا اعلیٰ ترین مقام حسن کی قدرافزائی اور اس کا لطیف ادراک قرار دیے گئے۔ لیکن یونانی تمدن غلامی پر قائم تھا جس میں عدل و مساوات کا دور دور تک کہیں پتہ نہ تھا۔ کیا حسن سے لطف اندوزی زیادہ عرصے تک اپنے نازک شانوں پر تمدنی زندگی کے بارگراں کو اٹھا سکتی تھی؟ نہیں۔ رومن تہذیب یونانی تہذیب کی خوشہ چیں تھی۔ اس نے بھی وہی انداز اختیار کیے۔ بجائے حسن سے لطف اندوزی کے اس نے مملکتی قوانین کے چوکھٹے میں رہ کر انھیں کے ذریعے تمدنی تکمیل کا اصول پیش کیا۔ بجائے حسن کے، قانون سب سے اہم قدر قرار پائی۔ لیکن یہاں بھی غلامی سے انسان کو نجات نہ مل سکی۔ عیسائیت نے انسانی تعلقات کی ہمہ گیری میں اضافہ کیا۔ اخوت و مساوات کا پرچار کیا اور ایک نئی تمدنی زندگی کی نشان دہی کی جو خود غرضی سے بالاتر تھی اور جس میں انسانی خدمت اور رحم و کرم کو اعلیٰ ترین اقدار قرار دیا گیا۔ اسلامی تہذیب میں بڑی حد تک مسیحی تصورات کا تکملہ نظر آتا ہے۔ اسلام نے نہ صرف مسیحی تصورات بلکہ یہودیوں اور رومنوں کے بنیادی خیالات کو اپنے میں سمو لیا اور ایسے اصولِ حیات مرتب کیے جن میں دین اور دنیا، انفس و آفاق اور فکر و عمل کی دوئی دور ہوگئی، حقیقت اور عین ایک دوسرے کے ساتھ ہم آغوش ہوگئے، اخوت اور مساوات کو عملی طور پر پیش کیا گیا۔ انسانی فضیلت اس سے بڑھ کر کیا ہوگی کہ انسان کی فطرت کو فطرت الٰہی کے مطابق ٹھہرایا۔ "فطرۃ اللّٰہ التی فطر النّاس علیھا (اللہ کی فطرت پر انسان کی فطرت کو بنایا گیا ہے)

جدید تہذیب کا ایک تو یہ منظر ہے کہ فطرت پرستی کے ہجوم میں فرد کا اندرونی وجود گھٹا جا رہا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ فرد نے کلیتہً آزاد ہونے کا دعویٰ کر دیا ہے اور اسے اپنے وجود کے تحقق میں غیر معمولی اعتماد کا احساس پیدا ہوگیا ہے۔ وہ اپنے

خیال کی حرکت سے عالم کی وسعتوں کو اپنے تصورات کے دام میں پھانس رہا ہے جب وہ عالم پر علمی (سائنٹفک) نظر ڈالتا ہے تو غیر دانستہ طور پر ایک روحانی عمل کی تکمیل کرتا ہے اور اس کا حسی تجربہ روحانی قوت سے اپنی غذا حاصل کرتا ہے۔ اشیاء کے لامتناہی سلسلے میں وہ اپنے وجود کی وحدت کا عرفان حاصل کرتا ہے جس سے خود اس کے حسی تجربے میں تغیرات رونما ہوتے ہیں۔ نیچرل ازم اگر حسی تجربے کو قطعیت دینا چاہے تو یہ ادعائی طور پر ممکن ہے۔ اس طرح تاریخی ارتقا میں خود اس کا مرتبہ گھٹیا ہو کر رہ جائے گا۔ فطرت پرستی اگر روحانی سرچشموں سے فیض حاصل نہ کرے تو اس کے تضاد اُبھر آئیں گے اور اس سے نہ تو زندگی کو ہدایت ملے گی اور نہ اس میں مستقل قدریں پیدا ہوں گی۔ انسانی عمل پر ان تضادوں کا لازمی طور پر بُرا اثر مترتب ہوگا، اس لیے کہ زندگی کے وہ تمام مسائل جن کا تعلق براہ راست انسان کے اندرونی احساس سے ہے ایسی صورت میں بجائے روشنی کے تاریکی میں آجائیں گے۔ وہی زندگی صداقت پر مبنی ہو سکتی ہے جو اندرونی اور خارجی حقیقت سے صحیح تعلق قائم رکھتی ہو اور جس میں کم سے کم تضاد پائے جاتے ہوں۔

علمی اکتشافات میں نظریۂ ارتقاء نے کم و بیش وہی اہمیت حاصل کر لی ہے جو نیوٹن کے قوانین نے۔ حیاتیاتی علوم میں ڈاروِن کا وہی مرتبہ ہے جو طبیعی علوم میں نیوٹن کا۔ گزشتہ صدی کے نصف آخر میں اسپنسر نے اصولِ ارتقاء کو مرکزی نقطہ بنا کر تمام علوم کا امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی لیکن اسے جتنی کامیابی ہونی چاہیے تھی اتنی نہ ہوئی۔ برگسوں نے ارتقاء تخلیقی کے نظریے سے یہ ثابت کیا کہ زندگی میں مادے کی نمود جو صورت اختیار کرتی ہے وہ مخصوص ہوتی ہے۔ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ ارتقاء کی اصل حقیقت تخلیقی عمل کے ذریعے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اسپنسر نے زندگی کے ارتقاء کی جو توجیہ کی تھی وہ مادی اور میکانکی تھی جس میں زمان کا کوئی

اثر نہ تھا۔ برگسوں نے کہا کہ زندگی اور شعور کی کوئی تعبیر اس وقت تک اعتبار کے لائق نہیں جب تک کہ زماں کی تاثیر کو تسلیم نہ کیا جائے اور یہی بات زندگی کے ارتقاء پر صادق آتی ہے۔ اگر زماں صرف تواترسے عبارت ہے اور خود کوئی حقیقت نہیں تو ایسی حالت میں عالم ہر لمحہ دوبارہ پیدا ہوتا رہتا ہے۔ یہ ارتقاء نہ ہوا۔ ارتقاء کے اندر تو یہ بات مضمر ہے کہ حال میں ماضی موجود رہے اور دونوں کے درمیان کوئی فصل نہ ہو۔ برگسوں کے نزدیک زماں سے بڑھ کر کوئی حقیقت پائندہ نہیں اور زندگی اور شعور اسی سے عبارت ہیں۔ زماں ہی کی بدولت ارتقاء تخلیقی حیثیت رکھتا ہے۔

ابتدا ہی سے جب سے زندگی عالم میں نمودار ہوئی اس میں اندرونی طور پر ایسی قوت کارفرما تھی جو اسے آگے کو دھکا دے کر بڑھاتی رہی اور وہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی رہی۔ زندگی ارتقاء کی منزلیں طے کرتی ہوئی جب اُس منزل پر پہنچی جب کہ حیوانات اور نباتات کی تقسیم عمل میں آئی تو اسی میں دو واضح رجحان پیدا ہو گئے جن کا نشوونما اپنی اپنی جگہ ہوتا رہا۔ ایک جمود اور دوسرے حرکت۔ پھر جانداروں میں ورٹی بریٹس اور آرتھروپوڈز کی تقسیم بھی بڑی اہم تھی۔ اول الذکر کا نقطۂ کمال انسان ہے اور ثانی الذکر میں چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں وغیرہ شامل ہیں۔ عقل اور جبلت کہیں الگ الگ کام کرنے لگیں اور کہیں آپس میں مل جل کر اور ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ و پیوستہ ہو کر۔ یہ دونوں شعوری عمل کے دو مختلف ڈھنگ ہیں۔ دونوں میں سے کسی کا مقصد نظری علم نہیں بلکہ ایسا علم و ادراک حاصل کرنا ہے جو زندگی کے تابع، اور اک کے کام آنے والا ہو تاکہ زندگی مادّے پر تصرّف حاصل کرے جو اس کی راہ میں رکاوٹ بھی ہے اور مدد و معاون بھی۔

جب ہم اندرونی طور پر زندگی پر غور و فکر کرتے ہیں تو وہ دوران کی

کیفیت ہے جس میں ماضی حافظے میں موجود رہتا ہے اور قوت ارادی کے بل بوتے پر وہ مستقبل کو چیرتا چلا جاتا ہے۔ عقل مادّے کا علم حاصل کرتی ہے جب کہ وہ مکاں (اسپیس) میں پھیلا ہوا ہو۔ یہی سائنس کی ابتدا ہے۔ یہ عقل کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اس کی انتہائی کامیابی علم ہندسہ (جیومیٹری) میں نظر آتی ہے، اس لیے کہ اس کا موضوع خالص مکاں ہے۔ منطق میں بھی اس کی کامیابی نمایاں ہے جو فکر کی ماہیئت کی تحقیق کرتی اور اسباب و علل کے ذریعے حقیقت تک پہنچتی ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ عقل غیر منظم مادّے کی تحقیق کے لیے نہایت مؤثر آلۂ کار ہے لیکن جب وہ زندگی کا علم حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے تو اس کی رسائی محدود ہو جاتی ہے اور اسے وجدانی علم کا سہارا لینا پڑتا ہے۔

کیا انسان ارتقاء کا مقصد ہے؟۔ سائنس کے ماہر کہتے ہیں کہ فطرت مقصد اور قدر سے بالکل ناآشنا ہے۔ اس لیے انسان ارتقاء کا مقصد کیسے ہو سکتا ہے؟ وہ جس مرتبے پر پہنچا ہے اس میں اتفاقات، جد و جہد، بعض خاص میلانات کا قوت پا جانا، یہ سب شامل ہیں۔ مادّے نے زندگی کی راہ میں رکاوٹیں ڈالیں لیکن اس کے ساتھ یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ اس نے انسان کے آگے بڑھنے کا راستہ بھی صاف کیا۔ مادّے کے بطن میں آزادی کا جوہر زندگی کی بدولت داخل ہوا۔ کبھی ایسا بھی ہوا کہ زندگی بلندیوں کی طرف جانا چاہتی ہے اور مادّہ اسے نیچے کی طرف کھینچتا ہے۔ لیکن مادّہ اسے ہمیشہ کے لیے اوپر جانے سے نہیں روک سکتا۔ روحانیت مادّے کو بھی جو زندگی سے چمٹا رہتا ہے، اپنے ساتھ اوپر لے جاتی ہے اور اس کی کثافتوں کو دور کر کے اس میں لطافت پیدا کر دیتی ہے۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مادّی اشیاء قائم و دائم ہیں۔ زماں ان میں میکانکی تعلّق قائم کرتا ہے۔ لیکن زندگی کو میکانکی تعلقات سے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

زندگی میں عالم بند نہیں، کھلا ہوا ہے۔ ماضی غائب نہیں ہوا بلکہ حال میں موجود اور مستقبل کی تعمیر میں حصّہ دار ہے۔ اگر زندگی کے عقلی اور میکانکی تصوّر کو مطلق نہ سمجھا جائے تو انسانی عمل میں اختیار کی کارفرمائی ممکن ہے اور وہ جبر کی زنجیروں سے آزاد ہو سکتا ہے۔ اگر انسانی اختیار کو مانا جائے تو اِس کے ساتھ یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ ہماری فطرت مادّی نہیں، روحانی ہے۔ زندگی بنے بنائے عالم میں ذرّات کا میکانکی نظم و ضبط نہیں بلکہ اس میں تخلیقی عمل کی گنجائش ہے۔ ارتقاء کی دَوڑ میں جو جان دار ہم سے پیچھے رہ گئے ان میں اور ہم میں زیادہ فرق نہیں اس لیے کہ ان میں بھی آزادی اور اختیار محدود طور پر ملتا ہے۔ انسان کو اسی آزادی اور اختیار نے ترقی کے زینے تک پہنچایا۔ آزادی اس کے ضمیر میں ودیعت ہے۔ جوشِ حیات اسی کا کرشمہ ہے۔ اسی سے اس کے شعور کو وسعت نصیب ہوئی۔ وہی خیر اور علم دونوں کا ماخذ ہے۔ لیکن اگر ہم ذہن اور روح کی آزادی کے قائل ہوں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ مادّے کا وجود ہی نہیں رہا۔ مادّہ اور روح دونوں اپنی اپنی جگہ پر حقائق ہیں جنھیں ماننا چاہیے۔ فہم عامّہ یہ تسلیم کرتی ہے کہ عالم اس سے پہلے بھی تھا جب کہ اس کا ادراک کرنے والے ذہن موجود نہ تھے۔ ذہن کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عالم کے متعلق آزادی سے تصوّرات قائم کرتا ہے۔ بغیر مادّی محرک کے بھی ذہن تصوّرات قائم کر سکتا ہے اور ایسے قوانین بنا سکتا ہے جن کا عالم کے مظاہر پر اطلاق ہو سکے۔

دراصل مادّے اور روح میں جو فرق ہے وہ ان کے عمل کی رو سے ہے۔ مادّے میں جمود نہیں بلکہ اس میں توانائی کا خزانہ پوشیدہ ہے جو متحرّک ہے۔ آئن اسٹائن نے مادّے کے جمود کے نظریے پر کاری ضرب لگائی جسے نیوٹن نے اپنے "قانونِ اوّل" میں پیش کیا تھا اور جو بیسویں صدی تک مسلّم چلا آرہا تھا۔

مادّے اور روح میں یکسانیت تو نہیں لیکن وحدت ہے۔ ان کی دوئی علمی طور پہ دور ہونا ضروری ہے تاکہ تمدّنی زندگی میں بھی یہ باقی نہ رہے۔ یہ نہ ہو کہ ایک جماعت دولت سمیٹنے اور عیش اُڑانے کو زندگی کا مقصد قرار دے اور دوسری محض عبادت کو۔ یہ بھی نہ ہو کہ دنیاوی اور دینی کام ایک دوسرے سے بے تعلق رہیں، معیشت و اخلاق ایک دوسرے سے بے نیاز ہو جائیں۔ ڈیکارٹ کی دوئی کی وجہ سے ذہن نے مادیت کا رنگ اختیار کر لیا جس کی وجہ سے وہ فطرت سے دور جا پڑا۔ ڈیکارٹ نے ذہن پر ریاضی عاید کر دی، کانٹ نے حیاتیات اور طبیعیات لادنے کی کوشش کی۔ ہیگل نے دونوں کا امتزاج کیا جس کا اظہار بعد میں بگڑی ہوئی شکل میں کمیونزم کی صورت میں ہوا۔ ذہن کا وجود مادّے کی آلائش میں آلودہ ہو گیا۔ حیاتیاتی ارتقاء کا دعویٰ کرنے والے مفکروں کے یہاں بھی ذہن مادّے کی تخلیق ہے۔ اگرچہ ان میں سے بعض کے یہاں ذہن محض خارجی تماشائی کی حیثیت نہیں رکھتا۔ مثلاً ڈیوی کے یہاں موضوع اور معروض ایک دوسرے میں گتھے ہوئے ہیں۔ ذہن اور جسم کی دوئی باقی نہیں رہی لیکن جب وہ ذہن کے حیاتیاتی وجود کو تسلیم کرتا ہے تو اس کی آزادی پر زد پڑتی ہے۔ اس میں اس کا نقطۂ نظر خالص مادّی ہو جاتا ہے۔

غیر ذی روح جمادات میں اندرونی محرک سے کسی شے کا ظہور نہیں ہوتا۔ ہاں، ایک شے کا اثر دوسرے پر پڑتا ہے۔ آگ سے آگ پیدا ہوتی ہے، خارجی شے آگ کی صفت اور صورت اختیار کر لیتی ہے۔ مادیات کی دنیا میں ہمارے عمل سے یا تو کسی شے میں اضافہ ہوتا ہے یا امتزاج یا تقسیم۔ بڑھئی کرڑی کو آرے سے چیر کر تختے بناتا ہے۔ انھیں ملا کر افادی نوعیت کی اشیا تیار کرتا ہے۔ میز، کرسی، کھڑکیاں، دروازے۔ اس کے اس عمل سے مقدار میں تبدیلی ہوتی ہے۔ ایک مادّی شے سے دوسری مادّی شے پیدا ہوتی ہے۔ ایک منزل اور اوپر آئیں تو

نباتات کی دنیا میں اندرونی عمل سے نتائج کا ظہور ہوتا ہے لیکن بالآخر جو چیز ظہور میں آتی ہے وہ خود درخت کا غیر بن جاتی ہے۔ کلی شاخ میں سے نکلتی ہے، پھول بنتی ہے اور پھر پھل کی شکل میں نمودار ہوتی ہے۔ جو شاخ سے علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہے، چاہے اس سے متحد ہی کیوں نہ رہے۔ پھل پک کر درخت سے بالکل جدا ہو جاتا ہے، زمین پر گر کر دوسرے درختوں کا سامان اپنے بیج سے بہم پہنچاتا ہے۔
اس کے برخلاف انسان کی ذہنی زندگی کا مقام اس سے بہت بلند ہے۔ اس کا ظہور اندرونی تقاضے سے ہوتا ہے اور اس کی تکمیل بھی اندرونی ہے۔ خارجی موثرات انسان کی حس پر اثر انداز ہو کر تخیل اور حافظے کا جز بن جاتے ہیں جو نہایت ہی اندرونی کیفیت ہے۔ اس اندرونی زندگی میں عقل و وجدان سب سے اونچے مرتبے پر ہیں۔ شعور ذات میں اندرونی کیفیت نمایاں ہے۔ اس سے کسی غیر کی تخلیق نہیں ہوتی۔ عقل اپنا موضوع بھی ہوتی ہے اور معروض بھی۔ نباتات میں غیریت جتنی بڑھتی ہے اتنی ہی وہ اور زیادہ نمایاں ہوتی جاتی ہے۔ انسان میں توجہ اور علم سے غیریت کی تسخیر ہوتی ہے۔ کروڑوں ستارے ہیں جو ہماری توجہ کا جز بن کر ہمارے ذہن میں سماوی وحدت بن جاتے ہیں۔ اجرام فلکی کی غیریت ذہن میں آکر علمی وحدت کی شکل میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ ہم حقیقت کو ذہن کا جز بنا کر لطف اندوز ہونا جانتے ہیں۔ جب ہم کوئی اچھی کہانی پڑھتے ہیں تو خود اس کے ہیرو بن جاتے ہیں، جب عاشقانہ شعر پڑھتے ہیں تو عشق کی کیفیت اپنے اوپر طاری کر لیتے ہیں۔
دراصل علم کے حصول کا یہ مطلب ہے کہ ہم اپنے وجود کو ایک نیا اور مکمل وجود بنائیں۔ علم کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ وجود کی تکمیل نہ ہو۔ کسی شے پر دسترس کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ ہم اس پر غیر مادی دسترس رکھیں۔ علم کی یہی تعریف ہے۔ علم میں موضوع اور معروض ایک ہو جاتے ہیں۔ چوں کہ خدا کا علم

اور وجود ایک ہے اس لیے اس کا علم مکمل ہے۔ انسان علم کا امیدوار ہو سکتا ہے۔ زندگی کی حقیقت لامحدود ہے اور انسان کا علم محدود ہے۔ اس کی اندرونی فطرت کی آواز ہے "رب زدنی علما" (اے میرے رب میرے علم میں زیادتی کر)۔ انسان کا علم ہمیشہ نامکمل اور غیر جامع رہے گا لیکن باوجود اس کے وہ برابر اس کے ذریعے سے اپنے وجود کی تکمیل کرتا رہے گا۔ اگر علم اور عقیدت مل جائیں تو ان کی قوت بے پناہ ہو جاتی ہے۔ ان کی بدولت انسان اسباب و علل کے عالم سے ماورا جا سکتا ہے جس کی نسبت قرآن کریم میں اشارہ ہے۔ "یمعشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموٰت والارض فانفذوا، لا تنفذون الا بسلطان" (اے جنوں اور انسانوں کے گروہ اگر تم سے ہو سکے تو آسمانوں اور زمینوں کے کناروں کے پرے نکل جاؤ لیکن تم نہیں نکل سکتے بغیر قوت کے)۔ یہ قوت محرکہ ارتقائے حیات کی ضامن رہی ہے۔ اسی کی مدد سے انسانی ذہن عالم محسوس کے پرے جا سکتا اور اس پر تصرف حاصل کر کے خود اپنی تقدیر کی تشکیل کر سکتا ہے۔ بغیر اس کی مدد کے انسان فضیلت کے اس اعلیٰ مرتبہ پر نہ پہنچتا جس پر آج ہم اسے دیکھ رہے ہیں۔

ارتقاء سے بڑھ کر ذاتِ باری کی تخلیقی قوت کا مظہر اور کوئی نہیں۔ "نفخت فیہ من روحی" کے قرآنی ارشاد کے بموجب انسان کو بھی تخلیقی صلاحیت سے نوازا گیا ہے۔ حیاتیاتی ارتقاء سے صاف ظاہر ہے کہ انسانی اقدار کائنات کے نظام میں اپنا مقام رکھتی ہیں۔ کروڑوں برس کی مدت میں جب سے کہ زندگی کا وجود ملتا ہے کائنات کی تکوینی قوتوں کا عمل اس طور پر رہا ہے کہ اس میں اور مقاصد و اقدار میں موافقت رہے۔ انسان کو جس سمت میں آگے بڑھنا چاہیے تھا اسی طرف زندگی کا رخ رہا ہے، جسے محض اتفاق نہیں کہہ سکتے۔ ارتقائی رفتار اندھا دھند

نہیں رہی بلکہ اس میں کسی کی رہبری کی نشان دہی ملتی ہے۔

حیاتیات کے ماہروں میں یہ بات معرضِ بحث میں رہی ہے کہ جسم نامی کی توجیہ و تفہیم صرف کیمیاوی اور طبیعی حوادث سے کی جائے یا کہ زندگی کوئی نیا اور الگ مظہر ہے جو اپنے اندر اپنا اصول پوشیدہ رکھتا ہے۔ انسانی ذہن صرف حیاتیاتی مظہر ہے یا اس سے کسی نئے اصول کا اشارہ ملتا ہے؟ یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ زندگی جن حالات میں عالم میں نمودار ہوئی وہ اس کے نشوونما کے لیے نہایت موزوں تھے جیسے کہ اسی کی خاطر وجود میں آئے ہوں۔ زندگی کو سب سے زیادہ پانی اور کاربن ڈائی آکسائیڈ کی ضرورت تھی جو زمین پر افراط سے موجود تھے۔ ہائیڈروجن اور آکسیجن پانی کے اجزا ہیں اور کاربن اور آکسیجن سے مل کر کاربن ڈائی آکسائیڈ بنتی ہے جن کی زمین میں کمی نہ تھی۔ یہی اشیاء زندگی کے لیے سب سے زیادہ ضروری تھیں۔ سوائے زمین کے غالباً اور کسی سیارے پر زندگی کا نشوونما ممکن نہیں تھا۔ چاند ہماری زمین ہی کا ٹکڑا ہے لیکن ہوا اور پانی کی غیر موجودگی کے باعث حیات کے نشوونما کے لیے موزوں نہیں۔ مریخ میں آکسیجن موجود نہیں۔ وہاں بھی زندگی کی یہ شکل جس سے ہم واقف ہیں، نہیں پنپ سکتی تھی باوجود اس امر کے کہ وہاں موسموں کا تغیر و تبدّل ملتا ہے۔ اسی طرح مشتری اور دوسرے سیاروں میں زندگی کے پنپنے کے اسباب نہیں ملتے۔ پھر یہ سوال قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے کہ کیا زندگی کی نمود سے طبیعی عالم میں صرف اتنا ہوا کہ توانائی کی نئی تنظیم وجود میں آگئی یا یہ کہ زندگی کسی ایسے اصول کو ظاہر کرتی ہے جسے جواہر اور سالمات میں تحلیل کرنا ممکن نہیں؟ کیا زندگی کی نمود کسی مقصد یا منصوبے کے تحت ہوئی یا یہ کہ وہ محض اتفاقیہ حالات کا نتیجہ تھی؟ اس مسئلے پر حیاتیات کے ماہروں میں بڑی بحثیں رہی ہیں اور آج بھی ان کا سلسلہ جاری ہے۔ بعض ماہروں کے

نزدیک یہ بات ماننا دشوار ہے کہ زندگی کی نمود محض طبیعی اتفاقات سے ہو گئی ہو۔ جسمِ نامی میں مادّے اور توانائی کی مخصوص ترکیب اور ان کے خواص کو محض اتفاقات سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ زندگی کے میکانکی تعلق کو تسلیم کرنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی نمود کو اتفاقات پر محمول کیا جائے۔ فطرت کے مظاہر میکانکی تعلقات پر مبنی ہوتے ہوئے بھی کسی منصوبے کے تحت ہو سکتے ہیں۔ ان دونوں باتوں میں تضاد نہیں ہے۔ زمان و مکاں میں طبیعی اور حیاتیاتی طور پر ارتقاء کا عمل ہوتا ہے۔ لیکن یہ محض اتفاقی طور پر الگ الگ ٹکڑوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کی تہ میں ایک مسلسل داستان ہے۔

جسمِ نامی میں کیمیاوی اجزا کی ترتیب اور ان کا باہمی تعلق اس سے مختلف ہوتا ہے جو فطرت میں پایا جاتا ہے۔ جسمِ نامی میں آ کر مردہ مادّے میں زندگی کی لہر دوڑ جاتی ہے اور اس کا عام رویہ مادّے کا سا نہیں رہتا۔ خلیے (سیلز) خود اپنی تنظیم کرتے ہیں۔ کیمیاوی اجزاء جس نظم و ضبط کے ساتھ جسمِ نامی میں عمل کرتے ہیں اس کی مثال فطرت میں نہیں ملتی۔ کیمیاوی اور طبیعی اثرات حیات میں موجود رہتے ہیں۔ اس سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا لیکن ان کے ماسوا بھی اس میں ایسے انداز ملتے ہیں جن سے فطرت نابلد ہے۔ خلیے (سیلز) مادی ذرات سے مختلف طور پر متحرک توازن قائم رکھتے ہیں اور ماحول سے برابر خود بخود مطابقت کرتے رہتے ہیں۔ ان خلیوں کے علیحدہ علیحدہ نظام ہوتے ہیں جن کی وہ خود بخود تخلیق کرتے ہیں۔ ان کے تعاون اور توازن سے زندگی کو فروغ نصیب ہوتا ہے۔

اس عہد کے مشہور ماہرینِ حیاتیات میں شیرنگٹن اور ہالڈین کا خیال ہے کہ زندگی کی توجیہ میں میکانکی عمل کو نظر انداز تو نہیں کیا جا سکتا لیکن اس سے مکمل تعبیر نہیں ہوتی اور بات تشنہ رہ جاتی ہے۔ ہالڈین کے نزدیک زندگی کو صرف

طبیعی اور کیمیاوی اجزا کے ذریعے سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہر ذی حیات میں اندرونی وحدت پائی جاتی ہے جو اس کو ماحول کے مقابلے میں برقرار اور توالد و تناسل کے ذریعے باقی رکھتی ہے۔ طبیعیات کی رو سے زندگی کا یہ عمل معجزے سے کم نہیں۔ شیرنگٹن کا دعویٰ ہے کہ کوئی ایسا وسیلہ یا ذہن ہے جس نے ضروری اسباب فراہم کر کے طبیعی عالم کو اس غرض کے لیے تیار کیا کہ زندگی اس میں نشوونما پا سکے۔ اُسی نے زندگی کو ایسی راہ پر ڈالا کہ وہ اپنے ارتقاء میں مقاصد و اقدار کو فروغ دینے کا موجب بنے۔ یہ مقاصد آج بھی انسانیت کو اسی طرح عزیز ہیں جس طرح کہ کسی نہ کسی شکل میں ارتقاء کی بالکل ابتدائی حالت میں تھے۔ شیرنگٹن نے ایک جگہ کہا ہے کہ فطرت کا سب سے زیادہ اہم منصوبہ یہ تھا کہ ذہن وجود میں آجائے جو اُس کا رازدار بن سکے۔ یہی ذہن جسم کی مادّی زندگی میں کس قدر اعلیٰ اور لطیف قسم کا ربط و نظم قائم رکھتا ہے۔ بعد میں ارتقائے حیات نے جو انقلابی قدم اٹھائے، ان کی وجہ ممکن ہے کہ ایک حد تک خارجی حالات رہے ہوں۔ لیکن ان کی اصلی وجہ ذہنی اور روحانی عمل تھا جو بلند تر زندگی کی طرف اُبھرتا گیا۔ اس ارتقائی سفر میں روح حیات نے قالب کی برابر تشکیل کی جیسا کہ مولانا روم نے فرمایا ہے:

بادہ از مامست شد نے ما ازو
قالب از مامست شد نے ما ازو[1]

---

[1] دسویں صدی عیسوی میں اخوان الصفا نے ارسطو کے خیالات اور نوافلاطونی تعلیمات کا جو امتزاج پیش کیا تھا اس میں ارتقائی تصورات ملتے ہیں۔ ابن مسکویہ نے جو خلیفہ مامون کا استاد اور مشہور اعتزالی گزرا ہے، ارتقائی فکر

زندگی کی مقصد کوشی ارتقاء کی ضامن رہی ہے، چاہے یہ غیر شعوری اور جبلی طور پر ہی کیوں نہ ہو۔ انسانیت کی سطح سے نیچے یہ غیر شعوری اور جبلی رہی ہے اور انسانیت کی بلند سطح پر پہنچنے کے بعد شعور و ارادے کی کارفرمائی نمایاں ہوئی۔ اس مقصد کوشی کی یہ خصوصیت ہے کہ انسان نے اپنے تجربے سے ماورا

صفحہ ۸۵ کا بقیہ

کو باقاعدہ پیش کیا اور جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان کے مختلف مدارج کو واضح کیا۔ اس نے اس طرف بھی توجہ دلائی کہ انسان کا ارتقاء حیوانات سے ہوا۔ یہ کہنا درست ہوگا کہ ابن مسکویہ دنیا میں سب سے پہلا باقاعدہ ارتقائی مفکر ہوا ہے۔
جلال الدین رومی نے انھیں ارتقائی خیالات کو اپنی مثنوی میں پیش کیا ہے۔ انھیں بھی ہم ارتقائی حیات کے مبلغوں میں کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ "مثنوی معنوی" کے ذریعے یہ خیالات تمام اسلامی دنیا میں پھیل گئے۔ چوں کہ مولانا روم کی زندگی تقدس و تصوف سے وابستہ رہی اس لیے ان خیالات پر اعتراض نہیں کیا گیا اور انھیں مقبولیت حاصل ہوئی۔

لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو قرآن کریم بھی اصول ارتقاء کے خلاف نہیں ہے بلکہ اس کی تائید کرتا ہے۔ ربوبیت میں یہ تصور شامل ہے کہ کسی شئے کو ادنیٰ حالت سے اعلیٰ مرتبے پر تربیت کے ذریعے پہنچایا جائے "اللہ خالق کل شیٔ وھو علیٰ کل شیٔ وکیل" (خدا سب اشیاء کا پیدا کرنے والا اور ہر شئے کا کارساز ہے) تخلیق کی ابتدا پست حالت میں ہوتی ہے پھر وہ تربیت کے ذریعے عروج و کمال حاصل کرتی ہے "لترکبن طبقاً عن طبق فما لھم لا یومنون" (تم ایک مقام سے دوسرے مقام پر ترقی کرو گے۔ پھر لوگ ایمان کیوں نہیں لاتے)

حقائق کو تسلیم کیا اور ان کے لیے اسباب و آلات فراہم کیے۔ انسانی تاریخ اسی سعی و جہد سے عبارت ہے۔ یہ زندگی کی ارتقائی داستان ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ اس سفر میں زندگی ہمیشہ خطِ مستقیم کی طرح اوپر کی طرف نہ گئی ہو، بلکہ خطِ منحنی کی طرح کبھی آگے اور کبھی پیچھے قدم ڈگمگاتی ہوئی آگے بڑھی ہو۔ لیکن کچھ نہ کچھ

بقیہ صفحہ ۸۶ کا

اسی مضمون کا مولانا روم نے اس طرح ادا کیا ہے:

نرد بانہا نست پنہاں در جہاں ۔۔۔ پایہ پایہ تا عنانِ آسماں
ہر گرہ را نرد بانے دیگر است ۔۔۔ ہر روش را آسمانِ دیگر است

اِن اشعار میں ارتقائی فکر صاف ظاہر ہے اور یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ خیالات انیسویں صدی کے کسی مفکر کے ہیں:

آمدہ اوّل باقلیم جماد ۔۔۔ از جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد ۔۔۔ وز جمادی یاد نا ورد از نبرد
وز نباتی چوں بجیواں اوفتاد ۔۔۔ نامدش حال نباتی، ہیچ یاد
باز از حیواں سوئے انسانیش ۔۔۔ میکشد آں خالقے کہ دانیش
ہمچنیں ز اقلیم تا اقلیم رفت ۔۔۔ تا شد اکنوں عاقل و دانا وزفت
عقلہائے اوّلینش یاد نیست ۔۔۔ ہم ازیں عقلش تحول کرد نیست
تا رہد زیں عقل پر حرص و طلب ۔۔۔ تا ہزاراں عقل بیند. بو العجب

(دفتر چہارم)

دوسری جگہ مولانا روم فرماتے ہیں کہ مجھ پر مختلف اموات طاری ہوئیں لیکن زندگی کا دھارا پھر بھی برقرار رہا۔ انسان سے فرشتہ بن کر پھر میں وہ

آگے ضرور بڑھی ہے۔ انسان ہمیشہ سے جب سے کہ اس کو شعورِ ذات کی دولت ملی اور اس نے انسانیت کا جامہ زیب تن کیا، خوب سے خوب تر

بقیہ صفحہ ۸۷ کا

ہو جاؤں گا جو تخیل سے پرے ہے۔

از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم بحیواں سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چہ ترسم کے زمردن گم شوم
حملۂ دیگر بمیرم از بشر — تا بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قرباں شوم — آنچہ اندر وہم نایدآں شوم

(دفتر سوم)

تخلیق آدم کے سلسلے میں مولانا روم نے ایک جگہ لکھا ہے کہ سُنتِ الٰہی تدریج ہے۔

زانکہ تدریج از سُنہائے شہ است

آدم کی صورت گری ہزارہا سال میں ہوئی۔ اس مدت میں ہر روز ایک ہزار سال کے برابر تھا۔

زیں بحر تا آں بحر سالے ہزار

قرآن میں ہے کہ ذاتِ باری کی طرف ملائکہ اور روح کا عروج مُدتوں میں ہوتا ہے۔ ایک روز پچاس ہزار سال کا ہوتا ہے۔ "تعرج الملئکة والروح الیه فی یوم کان مقدارہ خمسین الف سنة" ملائکہ کی ارتقاء اور عروج سے مراد، فطرت کی مخفی صلاحیتوں اور قوانین کا ارتقاء اور تکمیل ہے اور روح سے حیات مراد ہے۔ قرآن کا یہ تصور کہ حیات کی تخلیق کیچڑ میں ہوئی جدید سائنس کی رو سے صحیح ہے۔ تدریجی ارتقائی عمل ان آیات میں بیان کیا گیا ہے۔

کی تلاش میں سرگرداں رہا ہے۔ اس کے سفر کی جو منزلیں طے ہو چکیں وہ طے ہو چکیں۔ اب وہ پیچھے کی طرف نہیں لوٹ سکتا بلکہ اس کا قدم آگے کی طرف ہی

بقیہ صفحہ ۸۸ کا

"الذی احسن کل شئ خلقہ، وبدا خلق الانسان من طین، ثم جعل نسلہ من سللۃ من ماء مھین ثم سوّاہ ونفخ فیہ من روحہ ثم جعل لکم السمع والابصار والافئدہ قلیلاً ماتشکرون" (وہ ذات پاک ہے جس نے ہر چیز کو بہترین حالت میں پیدا کیا اور جس نے انسان کو کیچڑ سے بنایا۔ پھر ایک ذلیل پانی کے نچوڑ سے اس کی نسل جاری کی۔ پھر اسے مکمل کیا اور اس میں اپنی روح پھونک دی۔ اور تمہارے لیے کان، آنکھیں اور دل جیسے اعضا بنائے۔ تم بہت کم شکر کرتے ہو)۔ جو چیز ہے وہ اپنی جگہ مکمل ہے، کہیں کوئی نقص یا فتور نہیں۔ "ماتریٰ فی خلق الرحمن من تفاوت" (کیا تو اللہ کی مخلوق میں کہیں کوئی ناہمواری دیکھتا ہے)

مولانا روم نے ارتقاء کا محرک عشق کو ٹھہرایا ہے جو کشاں کشاں حیات کو بلندیوں پر لے جاتا ہے۔ یہ تخلیقی ذوق وجدان ہے جو پُراسرار طریقے سے انسانی شخصیت کو لازوال بنا دیتا ہے۔

عشق بحر و آسماں بر ود کفے ؛ چوں زلیخا در ہوائے یوسفے

دور گردوں ہا ز موجِ عشق داں ؛ چوں نبودے عشق بفسرد ے جہاں

کے جمادی محو گشتے در نبات ؛ کے فدائے روح گشتے نامیات

روح کے گشتے فدائے آں دمے ؛ کز نسیمش حاملہ شد مریمے

گر نبودے عشق ہستی کے بدے ؛ کے زدے ناں بر تے د تو کے شدے

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

نہیں بلکہ آگے آنے والی منزل کے لیے نشانِ راہ ہے۔ ہر زمانے میں انسان کے لیے کوئی نہ کوئی مادی یا اخلاقی چیلنج رہا ہے جس سے نبٹنے کے لیے اس نے

بقیہ صفحہ ۹۰ کا

کے لیے۔ آدم کی تخلیق ایسا واقعہ نہیں کہی جا سکتی کہ جو گزر گیا ہو بلکہ وہ متواتر ہوتے رہنے کی کیفیت ہے۔ اس کی تخلیق کرنے والا محض تماشائی نہیں کہ اس نے ایک کام تکمیل کو پہنچا دیا اور پھر وہاں سے ہٹ گیا۔ اس کے برخلاف ذاتِ باری کی تخلیق انسانی برابر جاری ہے۔ آدم کا تصور در اصل انسانیت کے اس ابتدائی دور سے عبارت ہے جب کہ اس میں شعورِ ذات اور شعورِ غیر پیدا نہیں ہوا تھا اور اس نے اپنے ارادے اور علم کی قوت کا استعمال نہیں سیکھا تھا۔ اب انسان ایک با اختیار ہستی بن گیا یعنی یہ کہ حیوانیت کے دائرے سے نکل کر انسانیت کے دائرے میں داخل ہو گیا۔ اس میں آگہی، علم اور عقیدت کی صلاحیت پیدا ہو گئی۔ اب وہ اپنے تخلیقی عمل سے زندگی کے امکانوں کو اُجاگر کرنے لگا اور انفس و آفاق کو اپنے منشاء کے مطابق ڈھالنے لگا۔ اس طرح تخلیق آدم کا نظریہ ارتقاء کے خلاف ہونے کے بجائے اسی کی ایک منزل قرار دیا جا سکتا ہے جو خالق ارتقاء کے منصوبے کے مطابق تھی اور جس کے ذریعے زندگی مقاصد و اقدار کے حصول میں بہ نسبت بیشتر کے زیادہ سرگرم کار ہو گئی۔

"علم آدم الاسما کلھا" (اور سکھا دیے آدم کو سب چیزوں کے نام) اشیاء کے خواص کا علم حاصل کرنے کے لیے نام جاننا پہلا قدم ہے۔ یہاں زندگی کی اس سطح کی طرف اشارہ ہے جب کہ انسان نے ایک آزاد ایغو کا مالک ہونے کے علاوہ حقائق اشیاء کا علم حاصل کیا تاکہ ان پر تصرف حاصل کر کے انہیں اپنے لیے مفید

اپنے ذہن اور روح کی ساری قوتوں کو صرف کیا تاکہ وہ اپنی ذات سے ماورا ہوکر نئے نئے احوال کی تخلیق کر سکے۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور زندگی فطری چکر کی پابند ہوتی، جیسا کہ ارسطو کا خیال تھا تو انسان عالمِ تکوین کے دائمی مذاق کا تختۂ مشق بن جاتا

بقیہ صفحہ ۹۱ کا

مطلب بنائے۔ اس طرح علم حاصل کرنے کی صلاحیت اور اختیار اور ارادے کی آزادی انسانی فضیلت کا طرۂ امتیاز قرار پائے جس سے کائناتِ ہستی کے دوسرے وجود محروم تھے۔ اخلاقی شعور سے انسانی آزادی کی تکمیل ہوئی اور اخلاقی قانون اس کے وجود کا قانون بن گیا۔ انسان نے پہلی مرتبہ محسوس کیا کہ جس طرح خارجی اشیاء میں خواص ہیں اسی طرح اس کے عمل کے بھی خواص ہیں اس کا عمل صرف اسی کی ذات تک ہی محدود نہیں بلکہ دوسرے بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ ذمے داری کے اس احساس پر تمدنی زندگی کی بنا پڑی اور علائق کی دنیا میں چہل پہل پیدا ہوئی۔

آیۂ کریمہ "انا عرضنا الامانة علی السّموات والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه کان ظلوماً جهولا۔"

(ہم نے آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کو امانت پیش کی، سب نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور ڈر گئے۔ انسان نے اٹھا لیا۔ بے شک وہ بڑا ظالم، بڑا جاہل ہے)۔ جس امانت کا بوجھ آسمانوں اور زمین نے اٹھانے سے انکار کیا وہ علم و عدل کی ذمے داری تھی۔ علمِ الٰہی میں یہ بات تھی کہ انسان اگرچہ ظالم اور جاہل ہے لیکن اس میں عدل اور علم کی پوری صلاحیتیں موجود ہیں جو تمدن کے قیام کے لیے ضروری ہیں۔ ویسے انسان میں اور بھی دوسری

اور وہ وہاں نہ پہنچ سکتا جہاں آج ہم اس کو دیکھ رہے ہیں۔ انسان اپنے علم کے توسط سے اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لایا اور یہی علم اس کا طرۂ امتیاز ٹھہرا جس میں اس کی عقل و وجدان برابر کے شریک ہیں۔ انسان اگرچہ فطرت کا جز ہے لیکن اس کی پوری توجیہ فطرت کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی۔ وہ معنی کا حامل ہے۔ ممکن ہے بعض اوقات یہ معنی مسخ ہو جائیں لیکن وہ گری ہوئی حالت میں بھی اپنی بلندیوں کی صاف طور پر نشان دہی کرتا ہے۔

ارتقاء کے تصور میں تغیر شامل ہے، چاہے اور کوئی دوسری حقیقت ہو یا نہ ہو۔ تغیر قوت اور حرکت کا نتیجہ ہے جن کے جلو میں تصادم کا ظہور لازمی ہے۔ زندگی میں تصادم بھی مقصد رکھتا ہے۔ یہ تصادم کبھی مادی ہوتا ہے اور کبھی اخلاقی۔ اگر ارتقا میں اخلاقی اصول تلاش کرنے ہیں تو ساری کائنات کے ارتقاء پر نظر ڈالنی ہوگی، اس کے صرف ایک حصے پر نہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ کائنات میں ارتقاء سادہ سے پیچیدہ کی جانب ہے۔ اس میں کوئی اخلاقی اصول مضمر نہیں ہے۔ پیچیدہ کو سادہ سے بہتر نہیں کہہ سکتے۔ انسانی ترقی سے مراد یہ ہے کہ وہ تنظیم کے اعلیٰ

بقیہ صفحہ ۹۲ کا

کوتاہیاں موجود تھیں لیکن ان کا ذکر نہیں کیا گیا۔ خاص طور پر ظلم اور جہل کا ذکر کیا گیا۔ چونکہ انسان میں ان کوتاہیوں کو دور کرنے اور عدل و علم کے امکانات موجود تھے اس لیے ان دونوں کوتاہیوں کو خاص طور پر اجاگر کیا گیا کہ بغیر ان کے تمدنی زندگی محال تھی۔ یہ بات بھی علم الٰہی میں تھی کہ انسان بغیر تمدن کے اپنی انسانیت کو پوری طرح سے ترقی نہیں دے سکتا۔ آزادی، صداقت اور اخلاق سب تمدن ہی کے سائے میں پنپ سکتے ہیں۔

ہوتی ہیں ۔ باشعور زندگی نہ صرف یہ کہ اپنا شعور رکھتی ہے بلکہ خارجی ماحول کا بھی شعور رکھتی ہے جس کے تصرّف میں قوتِ ارادی اپنی کارفرمائی کے جوہر دکھاتی ہے ۔ شعور کا عالم وجود کا اعلیٰ نقطہ ہے ۔ عالم جس کا ہمیں شعور ہوتا ہے اجزا کی دنیا ہے ۔ یہ اجزا اپنی جگہ پر خود مکتفی نہیں کہے جا سکتے ۔ ہاں، وہ ایک دوسرے کے ساتھ مادّی لحاظ سے مربوط ہوتے ہیں ۔ زمانی اور مکانی طور پر بھی مربوط ہوتے ہیں، جیسے مادّہ اور توانائی، جوہر اور عرض ۔ ان میں ہم آہنگی اور توازن ملتا ہے ۔ لیکن مادّے کا وحدت و توازن جسم نامی کے وحدت و توازن سے بالکل مختلف نوعیت رکھتا ہے ۔ مادی اجزا مربوط ہوتے ہوئے بھی کلّیت سے عاری ہوتے ہیں جس کا مکمّل نمونہ ہمیں جسم نامی میں ملتا ہے ۔ جسم کا زندہ خلیہ (سل) اس طور پر سرگرم عمل ہوتا ہے جیسے وہ کسی خاص مقصد کے حصول کے درپے ہو ۔ پھر اس دائمی عمل و حرکت کی حالت میں وہ اپنا اندرونی توازن برقرار رکھنا اور ماحول سے تعاون و تعامل کی حیرت انگیز مثال پیش کرتا ہے ۔ زندگی ماحول میں اور ماحول زندگی میں ایسے گتھے اور سموئے ہوئے ہوتے ہیں کہ گویا دونوں ایک دوسرے کے لیے بنے ہوں ۔ انسان اپنے آپ کو طبیعی فطرت سے آزاد اور بے نیاز کبھی بھی نہیں کر سکتا ۔ ہاں، ایک حد تک اپنے علم و وجدان سے اس پر تصرّف حاصل کر سکتا ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے زندگی جبر و اختیار کی دھوپ چھاؤں میں اپنی مقصد کوشی کی بدولت آگے بڑھتی رہی ہے اور اسی طرح آئندہ بھی بڑھتی رہے گی ۔ اس کی ترقّی کی رفتار کا تعیّن اس کے علم سے ہوتا ہے جس کی ابتدا اور انتہا تحیر ہے ۔ عطار نے کیا خوب کہا ہے :۔

کاملے گفت است می باید بسے
عقل و حکمت تا شود گویا کسے

بازباید عقل بے حد و شمار　　　تاشود خاموش یک حکمت شعار

انسانی زندگی کے مکمل تجربے کی توجیہہ بہت مشکل ہے۔ جسم کے کسی ایک عضو کی نسبت سیکڑوں ماہروں کی مدت تک تحقیق کے بعد بھی ہماری معلومات سطحی رہتی ہیں، چہ جائے کہ زندگی اور اس کا بھرپور تجربہ۔ یہ پہیلی بوجھنا آسان نہیں مختلف علوم وفنون کی مہارت کے علاوہ اگر کسی کے مشاہدے اور تجربے میں گہرائی ہے تو ممکن ہے وہ کچھ حال معلوم کرسکے اور زندگی میں معنی تلاش کرسکے۔ سائنس کی حیرت انگیز ترقی سے فطرت کے بہت سے رازہائے سربستہ کا ہمیں علم ہوا لیکن اس کی قوت اور کمزوری دونوں اس کی تخصیص میں پنہاں ہیں۔ وہ کسی ایک جز پر اتنی زیادہ توجہ کرتی ہے کہ حقیقت کے دوسرے رُخ تشنہ رہ جاتے ہیں۔ زندگی کی حقیقت تجزیے کے علمی طریقے سے ہم نہیں سمجھ سکتے۔ معنی کُل میں ہوتے ہیں نہ کہ جُز میں۔ زندگی کے معنی سمجھنے کے لیے فلسفی اور سائنٹسٹ دونوں کو ایک دوسرے کا سہارا لینا چاہیے۔

پھر جستجو کرنے والے کی ذہنی صفات اور اس کا اندازِ نظر بھی کم اہمیت نہیں رکھتے۔ ضرور ہے کہ وہ صداقت سے محبت رکھتا ہو، اس کی عقل "ادب خوردۂ دل[1]" ہو، اس کا علم، عجز کے آگے جھکنے میں تامل نہ کرے، وہ اپنے تخیل کو جذبہ زدہ نہ ہونے دے اور نہ جذبے کو تخیل کی رَو میں بہہ جانے کی اجازت دے۔ اس کی فکر میں جُرأت ہو اور نظر میں پاک بینی۔ اس کو یہ احساس ہو کہ اس کی عقل محدود قسم کا آلہ ہے۔ اس کی رسائی مطلق حقیقت تک اس وقت ہوسکتی ہے جب کہ ذہن کسی ابدی لمحے میں ایک ہی وقت میں ہر قسم کے ممکن تجربوں کا ادراک کرسکے جو ممکن نہیں، اس لیے کہ انسانی ذہن محدود ہے۔

---

[1] عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است　　(اقبال)

مطلق حقیقت اور صداقت کا علم لامحدود ذاتِ باری کے لیے ہے جو خالق زمان و مکان ہے۔

انسان کی یہ خواہش ہے کہ اپنے وجود کا عرفان حاصل کرے تاکہ وہ یہ محسوس کر سکے کہ اس کی زندگی میں کچھ معنی ہیں۔ اس کے خیال و عمل کا سب سے بڑا محرک یہ ہے کہ اس کے حقیقی وجود کی صداقت کا استقرار ہو جو اس کے مقدر سے عبارت ہے۔ اپنے مقدر کی تشکیل و تکمیل میں انسان دوسرے انسانوں کی زندگی سے وابستہ رہتا ہے۔ عالم کے شعور کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ ہمیں خود اپنی ذات کا شعور ہوتا ہے۔ عالم کے شعور میں ہمارا جو انداز نظر ہوتا ہے وہی خود اپنے اور دوسرے انسانوں کے متعلق بھی ہوتا ہے۔ انسانی وجود کی تشکیل میں معاشرتی، معاشی اور ذہنی احوال کا اثر غیر مشتبہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کے سیل رواں میں کوئی بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ میں خود ہی اپنی ابتدا ہوں اور خود ہی اپنی انتہا ہوں۔ یہ دعویٰ ذاتِ باری کو زیب دیتا ہے "ھوالاوّل والآخر"۔ جن حالات سے انسان کا سابقہ پڑتا ہے وہ دوسرے انسانوں کے عمل کا نتیجہ ہیں جو پہلے گزر چکے ہیں اور جو تاریخی فیصلے ان کے وجود کے باعث ظہور پذیر ہوئے، ان میں اس پیڑھی کے سب انسانوں کو شرکت کرنی پڑتی ہے، چاہے وہ چاہیں یا نہ چاہیں۔ اس لیے یہ کہنا درست ہے کہ انسان اپنی معرفت تاریخ میں پاتا ہے نہ کہ فطرت میں۔

مختلف زمانوں میں انسانوں نے اپنے مقدر کی توجیہ و تعبیر الگ الگ طریقوں سے کی ہے۔ جتنی تہذیبوں نے اب تک جنم لیا ہے اتنے ہی مختلف تصوّرات اس ضمن میں ملیں گے۔ جدید تہذیب میں انسان کی تقدیر کا تعلق صرف اس دُنیا سے ہے۔ اس کا مقصود و منتہا یہ ہے کہ اپنی فطری اور عقلی

صلاحیتوں کو مکمل طور پر ترقی دے اور تہذیب و تمدّن کو مکمل سے مکمل تر بنائے۔ اس کے علاوہ انسان کی اور کوئی تقدیر نہیں۔ یہ خیال نشاۃ ثانیہ کے بعد سے اہلِ مغرب کے دل و دماغ میں جاگزیں ہو گیا ہے کہ انسان کو اپنی تقدیر کو صرف اس دُنیا سے وابستہ رکھنا چاہیے اور اس کی تشکیل خود اپنے ہاتھ سے کرنی چاہیے۔ مذہب بھی اس بات کے خلاف نہیں۔ قرآن کہتا ہے "ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم" (خدا کسی جماعت کی حالت اُس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ اپنی حالت نہ بدلے)۔ اگر انسان دنیا میں عدل و انصاف، امن و آشتی اور صداقت و اخلاق کا دَور دَورہ دیکھنا چاہتا ہے تو اپنے حسنِ عمل ہی سے وہ ان مقاصد کو حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے لیے ضرورت ہے کہ وہ اپنے نفس میں مناسب تبدیلی پیدا کرے اور اپنی حقیقی ذمّے داری کو محسوس کرے۔ انسان کی اصلی آزادی وہ ہے جس سے اسے نئی زندگی حاصل ہو اور اس کی روح کے اندرونی امکانوں کو اُجاگر ہونے کا موقع ملے۔

اصلی آزادی میں انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار آنے کا پورا موقع ملنا چاہیے کہ اس میں اس کی تقدیر پوشیدہ ہے۔ اندرونی آزادی میں یقین کا یہ مطلب ہے کہ انسان ضمیر کی آواز پر لبیک کہتا ہے جو صداقت کی ضمانت ہے۔ تخلیقی آزادی کا مقصد مذہبی نوعیت رکھتا ہے۔ غالباً عقلی طور پر اسے ثابت کرنا مشکل ہے لیکن خود عقل یہ محسوس کرتی ہے کہ وہ اپنی آزادی اور صداقت کو اسی وقت برقرار رکھ سکتی ہے جب کہ وہ تخلیقی آزادی کی حقیقت کو تسلیم کرے۔ اسی میں انسانی تقدیر اور تاریخ کی توجیہ و تعبیر تلاش کرنا چاہیے۔ جدید تمدّن کے بنیادی تصورات عقل کی فضیلت اور فطرت پر انسان کی برتری میں مضمر ہیں۔ انھیں اسی وقت بروئے کار لایا جا سکتا ہے جب کہ زندگی کے مخفی امکانات کی تخلیقی

صلاحیتوں کو مانا جائے۔ بغیر اس بات کو مانے ہوئے ذہن فطرت پر تصرّف کیسے حاصل کر سکتا ہے؟

جدید زمانے کا انسان مذہب سے چاہے کتنا ہی بیزار کیوں نہ ہو، غیر شعوری طور پر وہ اس کے بعض بنیادی تصوّرات کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ آزادی، اخلاقی ارادے اور محبت میں یقین رکھتا ہے۔ آزادی کی اہمیت اور تاثیر کا جدید انسان کو جیسا احساس ہے ایسا پہلے کسی تہذیب میں نہیں رہا۔ ارادی قوت اور ذہنی آزادی کے بغیر صداقت تک پہنچنا ممکن نہیں۔ یہ تصورات فطرت میں کہاں ہیں؟ ان کی نوعیت خالص روحانی ہے۔ بلاشبہہ موجودہ انسان نے اپنے علم و ادراک کی صلاحیت کو فطرت کے راز معلوم کرنے کے لیے وقف کر رکھا ہے اور وہ اس دُنیا سے پرے کسی اور دُنیا کو ماننے کے لیے تیّار نہیں۔ وہ صرف ان حقائق کو ماننا چاہتا ہے جو اس کے تجربے اور مشاہدے میں آ سکیں۔ یہ اندازِ فکر زندگی کے ہر شعبے پر چھا گیا ہے۔ فلسفہ ہو، آرٹ ہو، ادب ہو، معیشت ہو، اس کی پرچھائیاں ہر کہیں نظر آتی ہیں۔ حقیقت پسندی اور تجربیت کی ایک نئی دیو مالا بن گئی ہے۔ سیاسی تصوّرات اور نظریوں میں بھی اس کا رنگ نمایاں نظر آتا ہے۔ بعض جگہ یہ سیاسی دیو مالا مذہب کی جگہ براجمان ہے۔ جدید انسان مذہب سے انکار کے باوجود حقیقتِ حاضرہ سے غیر مطمئن ہے۔ وہ آزادی کے تصوّر میں جا کر پناہ ڈھونڈھتا ہے جو مادّی نہیں بلکہ روحانی تصوّر ہے۔

ثبوتیت (پوزی ٹی وزم) میں صرف اس حقیقت کو تسلیم کیا جاتا ہے جو ہمارے تجربے اور مشاہدے میں آ سکیں اور جو واقعات کے مطابق ہوں۔ اس معیار پر دیکھا جائے تو جدید تہذیب کے بعض تصوّرات، جیسے آزادی اور شخصیت، بے معنی ہو جاتے ہیں۔ ان کو ماننا ماورائیت نہیں تو اور کیا ہے؟ انھیں

ثنوثیت کے تحت کیسے لایا جا سکتا ہے؟ یہ عجیب بات ہے کہ جدید انسان ماورائیت سے جتنا بھاگنا چاہتا ہے اتنی ہی کسی نہ کسی شکل میں وہ اس کے خیال و عمل میں در انداز ہے۔ اسی وجہ سے ہماری موجودہ تہذیب بڑے خلجان میں مبتلا ہے۔ وہ جس چیز سے گریزاں ہے وہی اس کے عمل کے لیے قوت محرکہ کا کام دے رہی ہے۔ جدید فکر کا یہ بھی ایک تضاد ہے کہ ایک طرف تو انسان کا وجود سائنس کی نظر میں بالکل حقیر ہو کر رہ گیا ہے اور دوسری طرف انسان اپنے آپ کو کافی بالذات سمجھ رہا ہے کہ وہ جو چاہے کرے، گویا کہ الٰہی اقتدار اسے حاصل ہو گیا ہو۔ اسے اپنی بندگی کا احساس نہیں رہا اور نہ وہ اپنے آپ کو کسی کے سامنے جواب دِہ سمجھتا ہے۔ علم کے گھمنڈ میں وہ اپنا روحانی توازن کھو چکا ہے۔ اپنے اس روحانی نراجیت کا نتیجہ سوائے عمل کی بے راہ روی اور بے توفیقی کے کیا ہو سکتا ہے؟ انسانیت کی فضیلت اسی میں ہے کہ وہ کائنات میں اپنا صحیح مقام پہچانے۔ اکبر الٰہ آبادی نے مزاحیہ انداز میں کہا تھا:

کہا منصور نے خدا ہوں میں — ڈارون بولے بوزنہ ہوں میں
سُن کے کہنے لگے مرے اک دوست — فکرِ ہر کس بہ قدرِ ہمتِ اوست

اکبر الٰہ آبادی نے ایک طرف تو ڈارون کے نظریے کا مذاق اڑایا ہے اور اس کے ساتھ منصور کی فضیلت کا بہ نظرِ استحسان ذکر کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ڈارون اور منصور دونوں نے زندگی کی یک رُخی تعبیر کی ہے۔ آدمی نہ بوزنہ ہے اور نہ خدا۔ وہ آدمی ہے۔ اس کی آدمیت ہی میں اس کی فضیلت ہے۔ اس کی آدمیت کا طرۂ امتیاز اس کی بندگی اور عبودیت ہے جس سے وہ اپنی صحیح فطرت کا عرفان حاصل کرتا ہے۔ در اصل انسان کی عظمت اس میں ہے کہ وہ اپنی فطرت کے تقاضوں کو پورا کرے۔ ذہن نئے نئے تصورات کی تخلیق

میں انتہائی آزادی محسوس کرتا ہے، لیکن حقیقت میں انسان پوری طرح سے اُس وقت آزاد ہوتا ہے جب کہ وہ اپنے ذہن اور روحانی عمل سے فطرت میں اپنے صحیح مقام کا تعین کرے۔ محی الدّین ابن عربی نے بالکل ٹھیک بات کہی ہے:

الرب رب وان تنزل والعبد عبد وان ترقی (رب رب ہے چاہے وہ کتنا ہی نزول فرمائے اور بندہ بندہ ہے چاہے وہ کتنا ہی عروج پا لے)۔

سائنس میں اور عملی زندگی میں، ہم اپنے تصوّرات کی تصحیح معروضی حقیقت کی مطابقت سے کرتے ہیں یعنی اُس تعلق کا تعیّن کرتے ہیں جو ہم میں اور دوسری اشیاء کے درمیان ہوتا ہے۔ مذہبی عقیدت میں اُس تعلق کا اظہار ہوتا ہے جو ہمارے نفس اور ذاتِ باری کے درمیان ہے۔ اسلام کی رو سے یہ رب اور عبد کا تعلق ہے۔ جب ہم ذاتِ باری کو حاضر و ناظر اور اپنی شہ رگ سے قریب تر محسوس کرتے ہیں تو ہمارا سارا وجود اس کی ہستی سے اپنا تحقق کرتا ہے اور اس کے نور میں اپنی تکمیل ذات کی راہیں تلاش کرتا ہے۔ اسے احساس ہوتا ہے کہ وہ خود مکتفی نہیں بلکہ محدود اور محتاج ہے۔ اس کے جسم اور نفس دونوں کو قدم قدم پر ہدایت اور رہنمائی کی ضرورت ہے۔ بندگی کا تعلّق اس لیے اہمیت رکھتا ہے کہ ہم ان حدود کا احساس کرتے رہیں جو فطرت اور زندگی نے ہمارے وجود میں عاید کی ہیں اور اپنے عمل سے ان سے ماورا ہونے کی سعی و جہد کرتے رہیں۔ ذاتِ باری کی بندگی میں آزادی کے نئے معنی منکشف ہوتے ہیں۔ اسی کی بدولت انسان اپنے نفس کی غلامی سے آزاد ہوتا اور اپنے اخلاقی ارادے اور اختیار و انتخاب کے امکانوں سے آگاہی حاصل کرتا ہے۔ اسی سے اس کی تخلیقی صلاحیتوں کا جوہر نکھرتا ہے۔ سامی اقوام کے تخلیق آدم کے تصور میں اخلاقی ارادے کے تخلیقی تجربے کا اظہار

ہے، جسے استعارے کے رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ اس میں فطری میکانکی عمل کے بجائے انسان کی بندگی اور اس کے مخلوق ہونے کو نمایاں کیا گیا ہے۔ یہ بندگی ذاتِ باری کی بھی ہے اور خود اپنی صفاتِ عالیہ کی بھی جن کے سامنے سرنگوں ہونے سے انسان کی تخلیقی صلاحیتیں ابھرتی اور اس کے پوشیدہ جوہر کھلتے ہیں۔

یہ سمجھنا کہ انسان اپنی عقل و تدبیر سے سب کچھ جان سکتا ہے، صحیح نہیں۔ انسانی عقل محدود ہے۔ مطلق علم اس کے بس کی بات نہیں۔ دراصل عقل خود محسوس کرتی ہے کہ لامحدود اشیاء اور حوادث ایسے ہیں جو اس کی قوت سے باہر ہیں۔ اگر وہ یہ نہیں محسوس کرتی تو یہ اس کے فتور اور کمزوری کی علامت ہے۔ اگر فطری اشیاء اس کی دسترس سے بالاتر ہیں تو پھر ما فوق فطری امور کی نسبت وہ کتنا جان سکتی ہے۔ جس طرح فطرت کی تمام اشیاء پر تحدید عاید ہوتی ہے اسی طرح خود ہمارے وجود پر بھی عاید ہوتی ہے۔ ہمارا علم اور ہماری عقل ایک نقطہ پر پہنچ کر رک جاتی ہے۔ وہاں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے حدود کا پردہ پڑا ہوا ہو۔ ہمیں ان حدود کی کیفیت اور نوعیت کا علم نہیں۔ وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔

خود انسان اپنے وجود کے قوانین میں ترمیم نہیں کر سکتا۔ مظاہر کی تہ میں جو معنی اور مقصد ہیں وہ اس کی نظر سے اوجھل رہتے ہیں۔ انسان کو اس کا علم نہیں کہ اس کا وجود کیوں ہے؟ عالم کیوں ہے؟ زندگی اور اس کا انجام کیا ہے؟ ہمیں مبہم طور پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ایک صاحب قدرت ذات ہے جو ہمیں زندہ رکھتی ہے بالکل اسی طرح جیسے جنگل کے جانوروں اور چمن کی چڑیوں کو زندہ رکھتی ہے۔ ہمارے علم کے گرداگرد جو حدود ہیں ہم ان کے پار نہیں جا سکتے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے جو مفوضہ فرائض و وظائف ہیں انھیں کی چار دیواری میں ہمیں چھوڑ دیا گیا ہے جس طرح مچھلی پانی کی چار دیواری میں اور پرندہ ہوا کی چار دیواری

میں محدود ہیں۔ ہم اپنی ذات سے کچھ بھی نہیں تخلیق کرتے۔ زندگی کی چنگاری ہمیں باہر سے ملتی ہے اور قوتِ حیات بھی کسی دوسرے کا تحفہ ہے۔ پورا عالم اگر چاہے کہ وہ توانائی (اِنرجی) کی ایک اِکائی پیدا کرلے تو وہ ایسا نہیں کرسکتا۔ سورج سے جو توانائی ہمیں ملتی ہے ہم اس میں کمی یا زیادتی بھی نہیں کرسکتے۔ فطرت نے جو کام سبز پتّیوں کو ودیعت کردیا وہ ہماری عقل و فراست سے بالاتر ہے۔ وہ سورج کی انرجی کو اپنے میں جذب کرتی ہیں اور عالم میں زندگی کا سامان بہم پہنچاتی ہیں۔ بہار کے بعد جب خزاں آتی ہے تو یہ ننھی منی پتّیاں زرد پڑ جاتی ہیں۔ ہوا کے تیز جھونکے انھیں زمین پر منتشر کرکے گرادیتے ہیں۔ فطرت کی حکمتِ بالغہ ان پتّیوں کو مٹّی میں سڑاتی اور اس کا جُز بنادیتی ہے تاکہ ان کے سینے میں قوّت و توانائی کا جو خزانہ پوشیدہ ہے وہ مٹّی میں مل کر مزید روئیدگی کا موجب بنے اور زندگی کی بقا میں ممد و معاون ہو۔

انسانوں کی قوتِ ارادی کی بھی حدود ہیں۔ انسانی عمل خارجی فطرت کی طرح عالم گیر قوانین کا پابند ہے۔ زندگی کے چاہے کوئی رُوپ ہوں وہ اس بالادست قوت کے پابند ہیں جسے آپ قدرت کہیے یا خدا کہیے۔ جو قدرت کے پیچھے رہ کر دُنیا کا کارخانہ چلاتا ہے۔ انسان اور فطرت کے سارے مظاہر الٰہی منصوبے کے پابند ہیں۔ وہ اس کے مطابق وجود میں آتے اور اس کے مطابق مٹ جاتے ہیں۔ ساری مخلوق مقررہ قانون کی پابند ہے جو مقرر بھی ہے اور محدود بھی۔ اس حد بندی کے قانون سے مفر ممکن نہیں۔

اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغِ تجلّی بسوزد پرم

رہبری کرنے والا قدم قدم پر ہماری رہبری کرتا ہے کہ ہم اپنی حدود سے

تجاوز نہ کریں۔ چیونٹیاں زمین کے اندر اپنی حفاظت کی تدبیر کرتی ہیں۔ انسان زمین کے اوپر اپنے لیے مکان بناتا ہے۔ دونوں کو فطرت نے القا کیا کہ اس طرح عمل کرو تو زندہ رہو گے۔ چیونٹی زمین کے اندر پناہ اس لیے نہیں ڈھونڈتی کہ اس میں عقل کی کمی ہے بلکہ اس کو ایسا ہی کرنے کے لیے القا کیا گیا ہے۔ انسان مکان اس لیے نہیں بناتا کہ اس کی عقل اسے کہتی ہے کہ ایسا کرو۔ فطرت نے پہلے سے اسے ایسا کرنے کا اشارہ کیا ہے جسے وہ خوب سمجھتا ہے۔ ہم سب حدود کے اندر گھوم پھر سکتے ہیں۔ ہماری آزادی اتنی ہے جتنی کہ ہماری زنجیر کی لمبائی ہے۔ اس سے آگے ہم حرکت نہیں کر سکتے۔

طوفان آتے ہیں جو اپنے جلو میں ہر طرح کی تباہ کاریاں چھوڑ جاتے ہیں۔ ہم نہیں جانتے کہ کیوں ایسا ہے؟ ہم یہ ضرور جانتے ہیں کہ جلد یہ طوفانی حالت فرو ہو جائے گی اور فطرت پھر سے اپنا قانون قائم کرے گی۔ فطرت کی بھی حد بندیاں ہیں۔ حد بندی کا قانون اسے بھی ہماری طرح سے پابند کیے ہوئے ہے جس کے باہر وہ قدم نہیں اُٹھا سکتی۔ فطرت کا قانون جس طرح طوفانوں کو اُبھارتا ہے اسی طرح وہ انھیں حدود کے اندر رکھ کر فرو بھی کر دیتا ہے۔ یہی حال انسانوں کا ہے۔ قوموں اور نسلوں کی نقل و حرکت طوفانی اور ہیجانی نوعیت رکھتی ہے۔ جب توانائی میں کمی آتی ہے تو خود بخود یہ نقل و حرکت رُک جاتی ہے اور سکون پیدا ہو جاتا ہے۔ سکندر، محمود غزنوی، چنگیز خاں، محمد بن قاسم اور نپولین اس کی تاریخی مثالیں ہیں۔ ایک واقعہ ہوتا ہے جس کے نتیجے کے طور پر دوسرا واقعہ رونما ہوتا ہے جو ایک اور نئے واقعے کے لیے داغ بیل کا کام دیتا ہے۔ چاہے ان واقعات کا تعلق خیر سے ہو یا شر سے۔ دونوں صورتوں میں نتائج برآمد ہونا لازمی

ہے - توانائی کی اپنی مقررہ حدود ہیں۔ جو خود اس میں ودیعت ہیں - جس طرح ہمیں توانائی (انرجی) کی ابتدا کا علم نہیں اسی طرح مقاومت کی ابتدا کا علم نہیں - لیکن ہم یہ ضرور جانتے ہیں کہ ردِّعمل کے طور پر دوسری قوت کا ظہور ہوتا ہے -

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ظہور اور ارتقا اور تکمیل ہوتی ہے اور اسی کے پردوں میں تہذیبوں کی تعبیر و توجیہ اور ان کی قدروں کا علم پوشیدہ ہوتا ہے۔ زماں انسان کا سب سے بڑا دوست بھی ہے اور سب سے بڑا دشمن بھی۔ وہ سنوارتا بھی ہے اور بگاڑتا بھی ہے۔ ہمیں اپنے نفسیاتی شعور کا نشوونما زماں ہی کے توسط سے ہوتا ہے۔ ہمارے ذاتی تجربے چاہے کتنے بدلتے رہیں تاہم ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہماری شخصیت اپنی جگہ پر قائم ہے، جس کی تہہ کے نیچے ہمارے شعور کے دھارے میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ پھر بھی ہم نہیں بدلتے۔ افراد کی طرح جماعتوں کا بھی یہی حال ہے۔ ان تغیرات کی تحقیق فطرت اور تاریخ دونوں کو اپنے اندر سمونے کی کوشش کرتی ہے۔ دراصل اس بات کا جواب کہ فطرت کیا ہے اس وقت تک نہیں دیا جا سکتا جب تک یہ نہ بتایا جائے کہ تاریخ کیا ہے؟

ہیگل نے جدلیاتی منطق ایجاد کی جس کا مقصد تاریخ کے تغیرات اور حوادث و واقعات کے حرکی تعلق کو ایک نظام کے تحت پیش کرنا تھا۔ سین سی موں، اگست کونت اور مارکس نے بھی زماں کے قوانین کو تاریخ اور عمرانیات میں برتنے کی کوشش کی۔ فرائیڈ نے ان کا نفسیات میں اطلاق کیا۔ غرض کہ جدید فکر میں زماں کے تصور نے خاص اہمیت حاصل کر لی ہے اس لیے کہ اس میں مکاں (اسپیس) کے برخلاف حرکت اور انقلاب کے اصول پوشیدہ ہیں۔ گزشتہ دو سو سال میں انسانوں نے سکون کے مقابلے میں انقلاب اور تغیر کو ترجیح دی ہے۔ کلاسیکی فکر میں مکاں کی اہمیت تھی اسی لیے اسے نیٹشے نے جمودی کہا ہے۔ زماں تخلیق کا واسطہ ہے اور مکاں استحکام و تقلید کا، زماں ہمیشہ ہوتے رہنے کی کیفیت اور کبھی نہ ختم ہونے والی حرکت ہے جسے کسی ایک مقام پر قیام نہیں۔ جو پہلے نہیں تھا زماں کے واسطے سے وجود میں آجاتا ہے۔ زماں

ہمارے سامنے عالم کی متحرک تصویر پیش کرتا ہے۔ جس طرح زماں، انسانی ذہن کا واسطہ یا میڈیم ہے اسی طرح حیوانی احساس کا واسطہ مکاں ہے۔ حیوانی احساس میں عالم میں علیحدہ علیحدہ واضح اشیاء نہیں ہوتیں بلکہ ایک شے دوسری شے کے اندر پیوست ہوتی ہے جن کی مجموعی ترتیب میں سطح اور خطوط کا احساس رہتا ہے۔ جس طرح زماں کے ساتھ انسان کی دائمی بے قراری اور حرکت وابستہ ہے، اسی طرح مکانیت کے نظریے کے ساتھ مادی اور ٹھوس دنیا کے حقائق وابستہ ہیں، جن سے عالم میں استحکام نظر آتا ہے ورنہ ہر چیز میں درہمی برہمی اور افراتفری نظر آتی۔ لیکن جدید سائنس نے زمان و مکاں کی دوئی کو مٹا دیا اور انھیں ایک دوسرے کا جز بنا دیا ہے۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو زماں زندگی کے تجربے میں کچھ اور ہے اور فطرت میں کچھ اور۔ ادب اور آرٹ میں زماں انسانی زماں ہے یعنی یہ کہ اس کا شعور تجربے کے پس منظر کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ جیسے وہ زندگی کے تار و پود میں سمویا ہوا ہو۔ اسی لیے تاریخ کو چاہے کتنا ہی معروضی (آبجکٹیو) بنانے کی کوشش کی جائے، اندرونی تجربے کی کیفیت کسی نہ کسی صورت میں اس میں ضرور موجود رہے گی۔ طبیعی عالم میں ہر لمحہ دوسرے لمحے سے الگ ہوتا ہے جس کی پیمائش کی جا سکتی ہے۔ یہاں ہر لمحہ دوسرے لمحے سے اس طرح الگ ہوتا ہے جیسے بسیط مکاں میں مختلف نقطے جو ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق ہوتے ہیں۔ انسانی نفس میں زماں کی جو سیلانی کیفیت ہوتی ہے وہ طبیعی عالم میں نہیں ملتی۔ اس میں یا تو وہ مسخ ہو جاتی ہے یا بالکل گم ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ فطرت کی تاریخ اور انسان کی تاریخ میں کوئی مقابلہ ممکن نہیں اور نہ دونوں میں، حقیقت کی پیمائش کا معیار ایک ہو سکتا ہے۔ جدید ادب میں شعور کے لیے دریا

یا سیلان کی جو تشبیہ استعمال کی گئی ہے اس میں بڑی اصلیت ہے۔ تاریخ بھی شعور کے دھارے پر تیرتی اور انسانی زماں کے نہ کہ طبیعی زماں کے سرچشمے سے سیراب ہوتی ہے۔

انسان کی چاہے کوئی مستقل فطرت نہ ہو لیکن اس کی مستقل تاریخ ضرور ہے۔ وہ تاریخ کا خالق ہے اور تاریخ اس کی خالق ہے۔ انسان جب یہ سوال کرتا ہے کہ میں کیا ہوں تو در اصل اس کے ساتھ وہ یہ بھی سوال کرتا ہے کہ میں کیا ہو گیا ہوں یا کیا سے کیا ہو گیا ہوں؟ یہ سوال انسان کی روح کی گہرائیوں سے اٹھتا ہے، اور صرف تاریخ اسے اس کا شافی جواب دے سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ بھی اپنے کو روحانی رنگ میں رنگنے پر مجبور ہے۔ زماں کی حقیقت کو انسانی روح بامعنی بناتی ہے نہ کہ خارجی فطرت۔ یہ کیا بات ہے کہ مادی زندگی میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں لیکن پھر بھی انفرادی اور اجتماعی انا میں وحدت کا احساس باقی رہتا ہے۔ مغربی مفکروں میں ہیوم نے یہ خیال پیش کیا تھا کہ انفرادی انا کا کوئی وجود نہیں۔ بدھ مت کے ماننے والوں کا بھی یہ عقیدہ تھا کہ انا اور زماں دونوں فریبِ نظر ہیں۔ زماں شر ہے اور انا اس لیے شر ہے کہ اس کی پرورش زماں کے آغوش میں ہوتی ہے۔ صوفیانہ ادب میں بھی انا کو فریب اور دھوکا کہا گیا ہے:

ہاں، کھائیو مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

(غالبؔ)

ان مسلکوں میں اصل حقیقت زماں سے ماورا ہے اس لیے زندگی کی اعلیٰ ترین قدروں کا نشو و نما زماں سے آزادی اور چھٹکارے کے بعد ہی ممکن

ہے جب کہ انا میں اپنے عرفان کی خواہش باقی نہ رہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انا اور زماں ایک دوسرے پر لازمی طور پر اثر انداز ہوتے ہیں اور دونوں مل کر انسانی تجربے کے الگ الگ لمحوں کو بامعنی بناتے ہیں۔ دونوں کے ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے سے حقیقت کی وحدت پیدا ہوتی ہے ورنہ عالم میں سوائے انتشار کے کچھ نہ ہو۔ تاریخ کی وحدت بھی انھیں کا کرشمہ ہے۔ مورخ انسانی تاریخ کے پورے ماضی کو شاہد عادل قرار دیتا ہے۔ اب تک جتنی تہذیبیں گزری ہیں ان میں وحدت ملتی ہے۔ انھوں نے ایک دوسرے کی روشنی سے اپنی منزل تک پہنچنے کا سامان بہم پہنچایا۔

انسانی تاریخ کی تکمیل زماں میں ہوتی ہے جس کی خصوصیت تغیر ہے۔ زماں کے غیر شخصی عمل کی جذباتی توجیہ ادب میں مختلف انداز میں ملتی ہے۔ پروست نے اپنے ناول "کھوئے ہوئے زمانے کی جستجو" (آلا ریشرش دیتاں پردیو) میں اسی موضوع پر داستان سرائی کی ہے۔ اقبال کی نظم "زمانہ" کا بھی یہی موضوع ہے۔ اس میں زمانہ اپنے مخصوص لہجے میں حیات و کائنات کے اسرار بیان کرتا ہے:۔

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرف محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اُسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جُدا جُدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ
نہ تھا اگر تو شریک محفل قصور تیرا ہے یا کہ میرا

مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مے شبانہ
مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بے گانہ تیر اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

تاریخ زماں کے ان تغیرات کا نتیجہ ہوتی ہے جو حرکت و عمل سے حقیقت حاضرہ میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس طرح عدم اپنے چہرے پر سے نقاب اٹھا کر وجود کا روپ دھارتا ہے۔ جو پہلے نہیں تھا وہ اب ہو جاتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل زمانی مرور و حرکت کے نقطے ہیں۔ ابدیت کو جب تحلیل کیا جاتا ہے تو معروضی زماں وجود میں آتا ہے جسے ہم اپنی سہولت کی خاطر ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ زماں ہمارے تجربے میں کچھ اور ہے اور فطرت میں کچھ اور۔ ہمارے تجربے میں جو زماں آتا ہے وہ انسانی زماں ہے جس کا شعور ہمیں اپنے تجربے کے پس منظر کے طور پر ہوتا ہے جو ہماری زندگی کے تار و پود میں سمویا ہوا ہوتا ہے۔ اس کا شعور ہمیں براہ راست ہوتا ہے۔ فطرت میں زماں معروضی (آبجکٹو) ہوتا ہے جس کا تعین ہم گھڑی کی مدد سے کرتے ہیں اور جس کے کیلنڈر بناتے ہیں تاکہ اپنے اندرونی شعور کو معاشری عمل کے ساتھ ہم آہنگ کریں۔ برگسوں کے یہاں بھی نفسیاتی زماں متواتر سیلان کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ متواتر سیلان کی کیفیت طبیعی زماں میں نہیں ملتی۔ طبیعیات میں ہر لمحہ دوسرے لمحے سے الگ ہوتا ہے جو قابلِ پیمائش ہوتا ہے، جس طرح مکاں کے مختلف نقطے ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں۔ اگر حال کی زیادہ قدر افزائی کی جائے تو تاریخ حال کی تاریخ ٹھہرتی ہے جس کی پرچھائیاں ماضی اور مستقبل دونوں پر پڑتی ہیں۔ جدید زمانے کے مفکروں میں کروچے کا یہی خیال ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ تاریخ، چاہے وہ کسی عہد کی ہو، اس کا

اصلی موضوع حال ہے۔ مورخ موجودہ عملی زندگی کی ضروریات کے مدِ نظر ماضی سے روشنی مستعار لیتا ہے اور اس طرح اپنے تخیل سے ماضی کو حال کا جز بنا دیتا ہے، اور اس طرح وہ اس شعور کو زندہ رکھتا ہے جو موجودہ سوسائٹی کو اپنے ماضی کے ساتھ ہے۔ اصل میں ماضی کا شعور بھی حال ہی کا شعور بلکہ خود اپنی ذات کا شعور ہوتا ہے۔

یونانی فلاسفہ کے نزدیک بھی زماں کی ماہئیت کو صرف موجودہ لمحے کے ذریعے سے سمجھا جا سکتا تھا۔ جسے "اب" کہتے ہیں وہ ایک ناقابلِ تقسیم لمحہ ہے جو مستقبل کو ماضی سے علیحدہ کرتا ہے۔ اس کا اپنا کوئی قابلِ احساس وجود نہیں بلکہ وہ ریاضی کے نقطے کی طرح ہے، اس لیے موجودہ لمحہ ابدیت سے عبارت ہے جسے ہمیشہ موجود رہنے والا حال کہہ سکتے ہیں جو گزرتا بھی ہے اور پھر بھی نہیں گزر پاتا۔ غالب نے اس خیال کو بڑے دل کش انداز میں پیش کیا ہے جس سے اس کی شاعرانہ بصیرت ظاہر ہوتی ہے:

نشاط معنویاں از شراب خانۂ تست
فسون بابلیاں فصلے از فسانۂ تست
بجام و آئینہ حرف جم و سکندر چیست
کہ ہر چہ رفت بہ ہر عہد در زمانۂ تست

بعض اہلِ فکر کے نزدیک زندہ مقاصد کی بدولت زندگی کا مرکزِ ثقل خود بخود مستقبل کی جانب جھک جاتا ہے جس کا احساس ہمیں اپنی خواہشوں اور منصوبوں سے ہوتا ہے جن کے ذریعے سے ہم اپنی امیدوں کی تکمیل کے خواہاں ہوتے ہیں۔ یہ مقاصد آفرینی بھی تخیل کا کھیل ہے جو حال اور ماضی دونوں کو مستقبل میں ضم کر دینا چاہتی ہے۔ آج کا جو طبیعی عالم ہمارے سامنے ہے وہ

کل کے طبیعی عالم کی پیداوار ہے۔ لیکن آج کا اخلاقی عالم آنے والے کل کے اخلاقی عالم کے لیے ایک تیاری ہے۔ فطرت باوجود ارتقائے کے انفعالی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے سامنے کوئی مقصد یا سوچا ہوا منصوبہ نہیں ہوتا۔ وہ اپنی اندھی قوتوں کے ہاتھ میں کٹھ پتلی کے مثل ہے، اس کے قوانین میں انسانی ذہن مقاصد ڈھونڈھ نکالتا ہے جو در اصل خود انسان کی ذہنی کیفیت کا عکس ہوتے ہیں۔ خود فطرت کو ان مقاصد کا قطعاً شعور نہیں ہوتا۔ انسانی ذہن کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنی فطرت کا اظہار مقاصد کے ذریعے سے کرتا ہے اور خارجی عالم کو اپنے تصوروں کے سانچوں میں ڈھال کر فطرت کو زندگی کی ترقی اور اسے فروغ دینے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس جد وجہد کا جھکاؤ ہمیشہ مستقبل کی طرف ہوگا جو تاریخ کے لیے کھلا ہوا امکان ہے۔ بیدل نے اس حقیقت کو بڑی بلند آہنگی کے ساتھ پیش کیا ہے۔

در ہائے فردوس وا بود امروز
از بے دماغی گفتم کہ فردا

زماں کے دائمی اور کبھی نہ ختم ہونے والے سیلان میں انسان کا انفرادی وجود آنی اور فانی ہے۔ تہذیبوں کی زندگی بھی محدود ہے "ولکل امۃ اجل"۔ زماں کو اسی لیے "اکال الامم" کہتے ہیں کہ اس نے بیسیوں تہذیبوں کو جنم دیا اور پھر انھیں موت کے گھاٹ اتار دیا اس طور پر کہ ان میں سے بعض کا نام و نشان تک نہیں ملتا۔ واقعہ یہ ہے کہ انسانی زندگی کا فانی ہونا ہی اسے قابلِ قدر بناتا ہے اور اسی سے زندگی کو وقار نصیب ہوتا ہے۔ جماعتوں کو بھی مرنے اور مٹنے کا اسی طرح سے خدشہ لگا رہتا ہے جس طرح افراد کو۔ بعض اوقات یہ خدشہ ان کے تخلیقی میلانوں کو اکساتا اور انھیں تکمیل ذات کی منزل کی طرف رواں دواں

بدرجۂ اتم ہے جو ایک تخلیقی عمل ہے۔ تاریخ میں معین مقاصد کے ذریعے سے نئے نئے حقائق کی تخلیق ہوتی رہتی ہے۔ حال سے مطمئن رہنا اور تغیرات کی طرف سے آنکھیں بند کر لینا بعض اوقات تہذیبوں کو تنزل کے گڑھے میں گرا دیتا ہے۔ اس کی نمایاں مثال اہلِ یونان کے یہاں ملتی ہے۔ بلاشبہ انھوں نے فطری علوم کی بنا ڈالی اور فطرت کے رازوں کو سمجھنے کے لئے جو عقلی قوانین وضع کیے وہ ان سے پہلے کسی نے نہیں کیے تھے۔ ان کے علم و دانش کی روشنی سے دنیا کی قومیں ان کے زوال کے بعد بھی صدہا سال تک استفادہ کرتی رہیں۔ لیکن یونانی کلاسیکی تہذیب نفس انسانی کی جد و جہد اور نشو و نما کے تصور سے قطعاً نابلد تھی۔ اس کا ہر ادارہ مقررہ اصول کے مطابق معین حیثیت رکھتا تھا۔ گویا کہ انسان میں یہ صلاحیت نہیں کہ فاعل مختار کی حیثیت سے اپنی زندگی کی خود تشکیل کر سکے اور اپنے گرد و پیش اپنے ارادے سے تغیر و تبدل کر سکے۔ اس طرح انسانی ذمے داری اور اخلاق کی جڑیں کھوکھلی ہو گئیں۔

اہلِ یونان نے زمانی تغیرات کی اہمیت کو نہ سمجھا۔ اس حقیقت کو نظر انداز کرنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ کلاسیکی تمدن کا ہر ادارہ بندھا ٹکا اور زندگی کا ہر اصول نپا تلا، اور بے لوچ اور غیر متحرک بن گیا۔ کلاسیکی فلسفے کے بطن سے جس تمدن نے جنم لیا وہ جامد اور غیر ترقی پذیر تھا۔ آرٹ کی دنیا میں افلاطون اور ارسطو نقالی کے محرک سے آگے نہ جا سکے جو ایک جامد نقطۂ نظر تھا۔ جذبے اور تخیل کے پھیلاؤ اور حرکت پذیری تک ان کی نظر نہ پہنچ سکی جو آرٹ کی تخلیق کا خزانہ ہے۔ افلاطون نے اپنی تصانیف میں انسانی زندگی کو فطرت کے تغیرات سے وابستہ کیا اور تاریخی عمل و مرور کو ایک چکر قرار دیا۔ اس نے ظاہری دنیا کو جو متناقض نظر آتی ہے، فریبِ نظر بتایا۔ اس میں جو باتیں وقوع پذیر ہوتی

ہیں وہ دھوکا ہیں۔ ارسطو نے بھی اپنی تصنیف "فزکس" میں کہا کہ انسانی معاملات دائرے میں حرکت کرتے ہیں اس لیے کہ زماں میں جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے اس کی ابتدا اور انتہا گردش کی پابند ہوتی ہے۔ اپنی دوسری تصنیف "پالیٹکس" میں اس نے سیاسی اداروں کو گردش اور چکر کا پابند بتایا گویا کہ انسانی ارادے میں اتنی تخلیقی صلاحیت نہیں کہ اس چکر سے کبھی باہر قدم رکھ سکے۔ اس طرح زندگی جبری لزوم کی زنجیروں میں بندھ جاتی ہے جن سے رہائی کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ تاریخ کوئی معنی نہیں رکھتی۔ واقعات اور حوادث کا اعادہ بے معنی طور پر برابر جاری رہتا ہے۔ رواقی مفکروں کے یہاں بھی زماں کا، دائرے میں حرکت کرنے کا تصور ملتا ہے جس میں عالمی ادوار کی تقسیم کی گئی ہے۔ اہلِ یونان کا خیال تھا کہ جس طرح سے سورج، چاند اور سیاروں کی حرکت مقرر ہے اسی طرح سے انسانی زندگی میں جو تغیرات وقوع پذیر ہوتے ہیں وہ بھی میعادی قوانین کے تابع ہیں۔ ارسطو کے ایک شاگرد یوڈی مس نے زماں کے تصور پر اپنے شاگردوں کے سامنے تقریر کرتے ہوئے کہا تھا: "اگر حکیم فیثاغورث کے متبعین پر اعتماد کیا جائے تو یہ کہنا درست ہوگا کہ مستقبل بعید میں میں اپنا ڈنڈا ہاتھ میں لیے پھر اسی طرح تمہارے سامنے تقریر کروں گا جس طرح کہ اس وقت کر رہا ہوں۔ عالم کی دوسری اشیا اور واقعات میں بھی اسی طرح اعادہ ہوتا رہے گا۔"

افلاطون، ارسطو اور رواقی مفکروں نے انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے جو نظریے پیش کیے ان میں چاہے تھوڑا بہت فرق ہو لیکن بنیادی حیثیت سے دیکھا جائے تو ان کی تہہ میں وحدت ملتی ہے جسے ہم زندگی کا کلاسیکی تصور کہہ سکتے ہیں۔ اس تصور میں انسان کی خصوصیت اور فضیلت اس کی عقل اور اس کی فکری صلاحیت کی وجہ سے ہے۔ اسی کی بدولت وہ فطرت کے قوانین

کی کھوج لگاتا اور انھیں سمجھتا ہے۔ ذہن کائنات میں وحدت پیدا کرنے والا نظم آفریں عنصر ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ان کا خیال تھا کہ چوں کہ انسان فطرت کا جز ہے اس لیے وہ سب قوانین اس پر بھی عاید ہوتے ہیں جو فطرت پر ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسانی زندگی بھی فطرت کی طرح لزوم کی جبری زنجیروں میں جکڑ جاتی ہے جس میں آزادی اور اختیار نام کو نہیں۔ دیماکریٹس اور اپی کیورس نے خاص طور پر اس بات پر زور دیا کہ انسان فطرت سے الگ نہیں۔ ان دونوں کی مادیت علمی اصول پر مبنی تھی۔ اس فطرت پرستی کے باوصف کلاسیکی تصور میں ایک طرح کا نامرادی کا احساس ملتا ہے۔ یہ آرزومندی اور مقاصد آفرینی سے بے گانہ تھا جو اسی وقت ممکن ہے جب کہ مستقبل کی سطح پر انسانی امیدیں روشن چراغوں کی طرح جگمگاتی رہیں۔ یونانی فلاسفہ کا خیال تھا کہ مسرت صرف عقل مندوں کا حق ہے اور دنیا میں عقل مند لوگ بہت کم ہیں۔ چوں کہ عوام الناس عقل وفکر کے جوہر سے بے بہرہ ہیں، اس لیے ان کا فرض ہے کہ وہ اپنے سے بہتر لوگوں کی خدمت کریں۔ اس اصول میں غلامی کا جواز ملتا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ یونان کی ہر شہری ریاست میں غلاموں کی تعداد شہریوں کی تعداد سے کئی گنا زیادہ تھی جنھیں شہریت کے کوئی حقوق حاصل نہیں تھے۔

یونانی فلاسفہ زمانی چکر کے احساس کے ساتھ اس بات سے بھی متاثر تھے کہ زندگی کی مدت بہت تھوڑی ہے اور ہر انسان کو لازمی طور پر ایک دن مرنا ہے۔ افلاطون نے ہر چند اپنے "اعیان نامشہود" کے فلسفے سے انسان کے غیر فانی ہونے کا یقین دلایا لیکن کلاسیکی ذہن پر ہمیں اس کا کوئی خاص اثر نظر نہیں آتا۔ چناں چہ ارسطو کا قول ہے کہ "پیدا نہ ہونا سب سے اچھا ہے"۔ یہ نامرادی کا احساس اس تہذیب میں پیدا ہونا لازمی تھا جو صرف مادی زندگی کو

اپنا مقصود و منتہا سمجھتی تھی اور اس کا تاریخ کا تصور جبری تھا جس میں انسان کو عمل کی آزادی باقی نہیں رہی تھی۔ اس تہذیب میں ہمیں کوئی ایسی کوشش نہیں نظر آتی کہ انسان اخلاقی اور روحانی طور پر زماں کی مجبوری سے ماوراء ہو جائے۔ یونانی فلاسفہ یہ نہ سمجھ سکے کہ انسانی آزادی جس طرح عقلیت سے ماوراء ہے اس طرح فطرت کے جبر و لزوم سے بھی ماوراء ہے۔ جو تہذیب انفرادی اور اجتماعی قدروں کی تخلیق نہیں کرتی وہ بہت جلد لذّت پرستی اور جمود کا شکار ہو جاتی ہے اور اس کی نظروں سے خیر و شر کا امتیاز او جھل ہو جاتا ہے۔ تہذیب کی تخلیقی صلاحیت اسی وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ افراد کی سیرت میں قدر آفرینی اور نیکی اور صداقت کے محرک شامل رہیں۔ مقاصد کے حصول کے لیے افراد جو مساعی کرتے ہیں وہ قدر آفرینی کا سرچشمہ بن جاتی ہیں جن سے پوری جماعتی زندگی فیض حاصل کرتی ہے۔ اگر کسی تہذیب میں اخلاقی ارادہ بے مقصدی کے باعث مفلوج ہو جائے تو وہ زیادہ دن تک زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس کی دولت ثروت اور علم و حکمت اس کو تباہی سے نہیں بچا سکتے۔

اہلِ یونان فلسفیوں سے لے کر عوام تک سیّاروں کو دیوتا مانتے تھے اور اس کے بھی قائل تھے کہ ان کی گردش انسانی مقدّر پر اثر انداز ہوتی ہے۔ رواقیوں (اسٹوئکس) نے تقدیر کا نظریہ پیش کیا جس کے بموجب تمام حوادث اور واقعات جو عالم میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، پہلے سے معیّن ہیں۔ کسی کو اس تقدیر یا "ہے ماری من" سے مفر نہیں۔ ان کے کاہن کہتے تھے کہ زندگی میں جن مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ سیّاروں کی گردش کا نتیجہ ہیں۔ تقدیر انھیں سیّاروں کے ذریعے سے اپنا کام کرتی ہے۔ انسانی زندگی سبعہ سیّارہ کے قید خانے میں مقید ہے جس سے وہ باہر نہیں نکل سکتی۔ اس طرح سیّاروں کی گردش کے باعث انسانی

جد وجہد بے سود ٹھہرتی ہے اس لیے کہ انسان چاہے کتنی کوشش کرے، وہ تقدیر کے لکھے کو نہیں بدل سکتا۔ اس کو اسی راستے پر جانا ہوگا جو پہلے سے اس کے لیے مقرّر کر دیا گیا ہے۔ سیاسی اور اجتماعی زندگی میں بھی یہ تقدیر اپنا کام کرتی رہتی ہے۔ چنانچہ پولی بیس (۲۰۵ قبل مسیح تا ۱۲۵ قبل مسیح) نے اپنی تاریخ میں ایک اقتباس دیا ہے جسے ڈیمٹریس کی طرف اس نے منسوب کیا ہے۔

"تقدیر کی تندی اور شدّت کو محسوس کرنے کے لیے تمھیں کسی غیر معین زمانہ یا متعدّد پیڑھیوں کا حال جاننا ضروری نہیں۔ اگر تم صرف گزشتہ پچاس سال پر نظر ڈالو تو تقدیر کے اثرات دیکھ سکتے ہو۔ پچاس سال قبل اگر میسی ڈونیا کے باشندوں اور وہاں کے بادشاہ اور ایران کے باشندوں اور وہاں کے بادشاہ کے متعلق اگر کسی دیوتا نے حکم لگایا ہوتا تو یقین کرنا دشوار ہوتا۔ کیا کوئی اس بات پر یقین کرتا کہ اہلِ ایران جو تمام آباد دنیا کے آقا تھے، ان کا نام ونشان تک باقی نہیں رہے گا اور اہلِ میسی ڈونیا جنھیں کوئی جانتا بھی نہیں تھا، سب کے آقا بن جائیں گے۔ تقدیر کو ہماری زندگی کے طور طریقوں کی پروا نہیں۔ وہ ہر چیز میں اس طرح سے تغیّر و تبدّل کر دیتی ہے کہ جس کی ہمیں توقع نہ تھی۔ وہ اپنی قوت اس طرح سے ظاہر کرتی ہے کہ اس پر تعجّب ہوتا ہے۔ اب اس وقت وہ ساری دنیا کے سامنے یہ ظاہر کر رہی ہے کہ اس نے میسی ڈونیا کے لوگوں کو اہلِ ایران کا ورثہ عطا کیا ہے، تو یہ اسی وقت تک ہے جب تک کہ وہ ان کے متعلّق اپنا خیال نہ بدل دے۔"

یونانی مورخوں میں ہیروڈوٹس اور تھیوسی ڈائی ڈیس کے یہاں تاریخ کے حوادث و تغیرات میں دیوتاؤں کی مرضی شریک نظر آتی ہے۔ افلاطون کے یہاں شخصیت اور عمل کی آزادی کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ دوسرے یونانی فلاسفہ نے بھی تاریخ کو ادنیٰ علم سمجھا۔ ارسطو نے شاعری کو تاریخ پر ترجیح دی۔ عام طور پر

یونانی فکر تاریخ کے اس لیے خلاف تھی کہ اس میں تغیرات سے بحث ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک تاریخ حقیقی علم کا موضوع نہیں ہو سکتی اس لیے کہ علم ناقابلِ تغیر اور ابدی اشیاء سے بحث کرتا ہے۔ یونانی حکماء کو جن قدروں سے دلچسپی تھی وہ خیالی تھیں، چاہے ان کی حیثیت ان کے نزدیک ابدی ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ جن قدروں سے عمل بامعنی بنتا ہے وہ مادی اور خارجی حقائق سے پیدا ہوتی ہیں جن سے تاریخ عبارت ہے۔ یونانی تہذیب اپنے علم و دانش کی ترقی کے باوجود تاریخ کے حوادث کی نہ توجیہ کر سکی اور نہ ان کی حریف ہو سکی۔ عمل و تخلیق کی اس کوتاہی کی وجہ سے وہ اخلاقی قدر آفرینی سے محروم ہو گئی اور اس کا تمدن و معاشرت کا نظام بے لوچ ہو گیا۔ اسپارٹا کی فوج تنظیم اور تیکنیک اعلیٰ درجے کی تھی لیکن اہلِ اسپارٹا کی زندگی کے نفسیاتی سانچے ادنیٰ درجے کے تھے۔ ان میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوئی۔ اسی لیے اسپارٹا کو زوال کا منہ دیکھنا پڑا۔ واقعہ یہ ہے کہ اہلِ یونان کے یہاں عمل کی آزادی کا تصور اس وقت بھی نظر نہیں آتا جب کہ ان کی فکر اور تنظیمی صلاحیت اپنے انتہائی عروج پر تھی۔ خیر کا تصور عقلی طور پر ثابت تھا لیکن یہ بات کہ خیر کا انحصار بھی اس پر ہے کہ انسان کو اپنے عمل میں انتخاب کا اختیار ہے، چاہے خیر کو منتخب کرے یا شر کو، کلاسیکی فکر میں نہیں ملتی۔

یونانی فکر میں یہ بات ممکن ہی نہیں تھی کہ کوئی نئی چیز وجود میں آ سکے۔ ہر چیز پہلے سے بندھی ٹکی اور مقرر تھی۔ تاریخ کے اسٹیج پر جو ایکٹر نظر آتے ہیں وہ خود تاریخ کے شروع ہونے سے پہلے سے وہاں موجود تھے اور ان میں سے ہر ایک کا پارٹ مقرر تھا۔ تاریخی واقعات سے اشخاص کے تعلق کی نوعیت بس وہی ہے جو مشین کی اپنی حرکت کے ساتھ ہوتی ہے۔ مورخ صرف واقعات بیان کر سکتا

ہے۔ ان کی تہہ میں جو اسباب کارفرما ہیں انھیں نہ وہ سمجھ سکتا ہے اور نہ وہ اس کی بحث کے دائرے میں آتے ہیں۔

یونانی تہذیب کے علاوہ مشرق کی اور دوسری تہذیبوں میں بھی زندگی میں انسانی زماں کی اتنی اہمیت نہیں تھی جتنی کہ فطری زماں کی تھی جس کی رو سے زندگی اور موت ایک قسم کے چکر اور اعادہ کی پابند ہیں۔ زماں فریبِ نظر ہے۔ اصل حقیقت زماں یا تاریخ سے ماوراء ہے، اس لیے جب تک زماں سے چھٹکارا نہ ملے نجات ممکن نہیں۔ زندگی کا یہ نقطۂ نظر غیر تاریخی ہے۔ اس میں فطرت کو انسانی ذہن پر غلبہ حاصل رہتا ہے اور انسانی زندگی مجبور اور بے بس ہو جاتی ہے۔

سب سے پہلے مسیحیت نے تاریخ کی توجیہ کا ایک نیا نقطۂ نظر پیش کیا۔ سینٹ آگستائن نے اپنی مشہور تصنیف "دی سیوی تات دائی" میں بتایا کہ تاریخ کے عمل و مرور میں انسانی مقاصد بروئے کار نہیں آتے بلکہ الٰہی مقاصد ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ انسانی وجود بس اس لیے ہے کہ الٰہی مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ بنے۔ سینٹ آگستائن نے تاریخ کو خدا کا عمل قرار دیا نہ کہ انسان کا۔ خدا اپنی قدرت کاملہ سے قوموں کو عروج بھی دیتا ہے اور زوال بھی۔ الٰہی عمل انسانوں کے توسط سے نہیں ہوتا بلکہ انسانی وجود سے باہر اور اس سے بالاتر اس کی نمود ہوتی ہے۔ مورخ کا کام یہ ہے کہ الٰہی منصوبے کا کھوج لگائے اور اس کے پوشیدہ رازوں کو معلوم کرے۔ اس خیال سے یہ خرابی پیدا ہوئی کہ مورخ یہ سمجھنے لگے کہ ان کا اصلی کام یہ ہے کہ وہ الٰہی منصوبے کا پتہ چلائیں نہ کہ انسانی عمل کے نتائج کا۔ اس طرح وہ تاریخ کی روح کو تاریخ کے باہر تلاش کرنے لگے اس لیے کہ تاریخی واقعات میں انسانی ارادے کو تو کوئی دخل تھا ہی نہیں۔ اس کا یہ بھی نتیجہ

نکلا کہ مسیحی مورخ کے نزدیک انسانی عمل کی تفصیلات کا کھوج لگانا غیر ضروری ہوگیا اور تنقید کی صلاحیت سلب ہوگئی۔ اب ان کے پیشِ نظر تاریخی واقعات کی تحقیق نہیں تھی بلکہ الٰہی منصوبے کی نشان دہی تھی۔ تاریخ نویسی کی یہ روایات اٹھارویں صدی تک قائم رہیں۔ بوسوے نے انھیں خیالات کو فلسفیانہ انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ مغرب میں سب سے پہلا مورخ جس نے اپنی تحقیق کی الگ راہ نکالی وی کو گزرا ہے۔ اس نے سب سے پہلے تاریخی طریق تحقیق کے اصول پیش کیے۔ اس کے نزدیک تاریخی واقعات انسانی فکر و عمل کے نتائج ہوتے ہیں۔ سوسائٹی اور مملکت کی تشکیل انسان کرتے ہیں۔ الٰہی منصوبے اور انسانی عمل میں لازمی طور پر تضاد نہیں ہے۔ وی کو نے کہا کہ تاریخ اپنے کو دُہراتی نہیں۔ یونانی اور رومن مفکروں کے یہاں جو تاریخ کے اعادہ اور چکر کا نظریہ ملتا ہے، اس سے بھی وی کو نے اختلاف کیا۔ اس نے تاریخ نویسی میں تعمیری اور تنقیدی دونوں عناصر شامل کیے۔ وی کو نے جدید تاریخ نویسی کی بنا ڈالی اور آئندہ صدیوں کے مورخوں کے لیے راستہ صاف کر دیا۔

وی کو سے تقریباً تین سو سال قبل ابن خلدون نے چودھویں صدی میں تاریخ کا جو تصوّر پیش کیا وہ جدید زمانے کے نظریوں سے بہت کچھ ہم آہنگ معلوم ہوتا ہے۔ اس نے اپنے مقدمے میں ان سب بنیادی سوالوں کو چھیڑا جو آج بھی فلسفۂ تاریخ میں اہمیت رکھتے ہیں۔ اس نے سلطنتوں کے عروج و زوال، عرب قوم کی خصوصیات، شہری اور بدوی زندگی کا فرق، آب و ہوا اور ماحول کا قوموں کی زندگی پر اثر، ان سب مسائل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ وہ اسباب کا کھوج لگاتا ہے اور اس کا طریق تحقیق خالص علمی نوعیت رکھتا ہے۔ اس کے مقدمے کے مطالب میں قرآنی روح کی کارفرمائی صاف نظر آتی ہے۔

اس سے قبل ابن اسحٰق، طبری اور مسعودی کے یہاں بھی تاریخ کا موضوع تجربی اور علمی حقائق ہیں۔ ان سبھوں کے یہاں انسانیت کی وحدت کا تصوّر بھی ملتا ہے جس کی ایک خفیف سی جھلک ہمیں آگسٹائن اور دوسرے مسیحی فاضلوں کے یہاں نظر آتی ہے۔ بقول فلنٹ "مسیحی لکھنے والوں اور سلطنت روما کے مورخوں۔۔کے یہاں انسانی وحدت کا تصوّر تجریدی اور عام نوعیت کا رہا" روما کے زوال کے بعد تو انسانی وحدت کے تصوّر کو قومیتوں کے تصوّر نے دبالیا۔ ابن خلدون کے یہاں انسانیت کا تصوّر زندہ اور جاندار شکل میں محسوس ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے یہاں انسانی تاریخ زماں کے دھارے پر مسلسل اجتماعی حرکت ہے جس کی خصوصیت تغیّرات میں مضمر ہے۔ یہ تغیّرات پہلے سے مقرّر اور بندھے ٹکے نہیں ہیں بلکہ نفس انسانی کی جدوجہد ان کے وجود میں لانے کی ذمّہ دار ہے۔ ابن خلدون نے ایک جگہ لکھا ہے "وہ اخلاق جن سے قوموں میں زندگی پیدا ہوتی اور عزّت و سلطنت حاصل ہوتی ہے یہ ہیں: عمدہ اور اچھی عادتیں، مظلوموں اور بے کسوں کا خیال رکھنا، مکروہات اور مصائب پر صبر، محنت اور مشقّت اور جدوجہد سے جی نہ چرانا، حق بات کو بغیر کسی رعونت کے سننا اور اسے ماننا، عہد اور وعدوں کو پورا کرنا، کمزوروں کے ساتھ انصاف اور شفقت کا برتاؤ کرنا اور فیاضی سے کام لینا، مسکینوں سے تواضع سے ملنا، دادخواہوں کی فریادرسی کرنا، عزّت کی حفاظت کے لیے جان کی پروا نہ کرنا، لوگوں سے کرم وعفو کے ساتھ پیش آنا، مکروہ دغا اور وعدہ خلافی سے پرہیز کرنا" یہ سب باتیں روحانیت کا جز ہیں جن کی نسبت حدیث میں ہے: "تخلقوا باخلاق اللّٰہ" (اللہ کے اخلاق کو اپنا اخلاق بناؤ)۔

ابن خلدون کی فکر نے قرآنی تعلیم کی روشنی سے رہنمائی حاصل کی۔ قرآنِ حکیم

ہیں ہے "إن اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم" (بلاشبہ اللہ کسی قوم کی حالت کو اُس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے نفس میں تبدیلی نہ پیدا کرے)۔ اس مضمون کی دوسری آیۂ شریفہ یہ ہے "ذالک بان اللہ لم یک مغیراً نعمۃ انعمھا حتیٰ یغیروا ما بانفسھم" (یہ اس لیے ہوا کہ اللہ جو نعمت کسی قوم کو عطا کرتا ہے تو وہ اسے اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ اس قوم کے افراد اس کو نہ بدل ڈالیں)۔ مسیحی فلسفۂ تاریخ میں تغیر و انقلاب خدا کی طرف سے ہے؛ اسلام میں خدا کے ساتھ انسان کو بھی شریک کیا گیا۔ گویا کہ تاریخ کے یہ دونوں عامل اپنا اپنا کام جاری رکھتے ہیں۔ بندے کی حیثیت سے انسان کا فرض ہے کہ وہ اس بات کا خیال رکھے کہ اس کی جدوجہد اور مساعی کبھی بھی احکامِ الٰہی اور اصول اخلاق کے خلاف نہ ہوں۔ جب بندہ اپنے رب کو یاد رکھے گا تو وہ بھی بندے کو یاد رکھے گا۔ اس طرح انسانی فلاح کی صورت پیدا ہوگی ورنہ وہ نافرمانی کے باعث نامرادی کی گھاٹیوں میں مارا مارا پھرے گا۔ جدید تمدن اور جدید علوم، تاریخ کا صرف ایک عامل مانتے ہیں یعنی انسان۔ یہ یک طرفہ نقطۂ نظر ہے اور مسیحی خیال کی ضد ہے جس میں انسان کچھ بھی نہیں۔ اسلامی تصور میں خدا اور انسان دونوں کا تاریخ میں مقام تسلیم کیا گیا ہے[1]۔ اس طرح تاریخ عالم ایک مسلسل تخلیقی حرکت بن جاتی ہے جس میں انسانی اداروں کی وحدتیں وجود میں آتی ہیں اور پھر یہ بدل کر دوسری صورتیں اختیار کر لیتی ہیں۔ ان سب تغیرات میں انسانی عمل کا پرتو نظر آتا ہے۔ غرض کہ زندگی اپنی ضرورتوں کے مطابق اپنے

---

[1] الخلق کلھم عیال اللہ (حدیث، تمام مخلوق اللہ کی عیال ہیں۔ الناس کلھم إخوۃ (حدیث، تمام انسان بھائی بھائی ہیں۔

مستقل رہنے والے اور تغیر پذیر عناصر میں امتزاج پیدا کرتی رہتی ہے۔ جو گروہ اپنے آپ کو تخلیقی رو کے ساتھ وابستہ کر لیتے ہیں وہ تاریخ میں سرفراز ہوتے ہیں اور جو اپنی بے عملی کے باعث اس کی اہمیت کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں، وہ پستی میں پڑ جاتے ہیں۔

تاریخی استقرا انسانی علم کا اہم ماخذ ہے۔ جس طرح اشیاء کے خواص ہوتے ہیں اسی طرح انسانی اعمال کے بھی خواص ہوتے ہیں۔ قوموں اور گروہوں کی اجتماعی زندگی میں ان اعمال سے جو نتائج مترتب ہوتے ہیں ان سے علم و بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ تاریخ کو قرآن نے ایام الٰہی سے تعبیر کیا ہے۔ جو انفس و آفاق کے علاوہ انسانی علم کا مستقبل ماخذ ہے۔ چنانچہ آیۂ شریفہ میں اخلاقی حکم لگاتے ہوئے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے:

اولم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبۃ الذین من قبلھم

کیا انھوں نے ملکوں کی سیر نہیں کی کہ دیکھتے کہ ان لوگوں کا کیا انجام ہوا جو ان سے پہلے گزر چکے ہیں۔

انسانوں کی ذہنی زندگی کا اظہار عمل اور تخلیق مقاصد کے ذریعے سے ہوتا ہے اور عمل کی توجیہ تاریخ ہے۔ تاریخ محض مرورِ زماں سے عبارت نہیں بلکہ یہ ایک اندرونی ذہنی عمل ہے جس کا اظہار خارجی طور پر ہوتا ہے۔ جس طرح احساسِ ذات اور پرخلوص عمل کے توسط سے فرد اپنی گہرائیوں تک پہنچتا ہے، اسی طرح جماعتیں اپنی تاریخ کے ذریعے اپنے آئندہ مقاصد کا تعین اور اپنے اجتماعی وجود کو مستحکم کرتی ہیں۔ اس سے گروہوں کا ذہنی تسلسل برقرار رہتا ہے جسے زمانی امتداد مٹانا چاہتا ہے۔ تہذیب کی طرح تاریخ کو کوئی جماعت محض فوری ارادے سے نہیں پیدا کر سکتی۔ جماعتیں اپنے اعمال و مساعی کے معیار کو

اخلاقی حیثیت سے بلند کرنے کے لیے انھیں روایات کے سانچے میں ڈھالتی ہیں۔ یہ سانچہ تاریخ ہے جس سے عمل کو وقار اور قدر نصیب ہوتی ہے۔ لیکن جب یہ سانچے بوسیدہ ہو جاتے ہیں تو زندگی انقلاب کے ذریعے انھیں توڑ پھوڑ کر نئے سانچے تیار کرتی ہے جن سے اس کی موجودہ ضرورتیں پوری ہوتی ہیں۔ تاریخ کی یہ انقلابی شان انسانی عمل کی تخلیقی صلاحیتوں کو کبھی مردہ نہیں ہونے دیتی۔ حوادث اور تغیرات کے ذریعے نفس انسانی ممکنات کا اظہار کرتا ہے لیکن اس چوکھٹے کے اندر جو الٰہی منصوبے اور ارادے کا جز ہے۔ انسان فاعل مختار نہیں۔ ہاں، جب وہ الٰہی قوانین سے تعاون کرتا ہے تو یقینی طور پر زندگی نت نئے روپ اختیار کرتی ہے اور اپنے ارتقا کی منزلوں کو طے کرتی ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں کہا گیا ہے: "بل ھم فی لبس من خلق جدید" (اصل میں یہ لوگ نئی تخلیق کی طرف سے شبہہ میں ہیں)۔ "کل یوم ھو فی شان" (ہر روز اس کی نئی شان ہے)۔ "والی ربک منتھھا" (اور اس کی منزل رب ہے)۔ ان آیتوں میں بھی تاریخ کا انقلابی پیغام پیش کیا گیا ہے جو زندگی کی کسی منزل کو اس کی آخری منزل نہیں قرار دیتا۔ زندگی کی حرکت اور اس کا سفر کبھی ختم ہونے والا نہیں۔ اس طرح حرکت اور تغیرات کے تخلیقی عمل سے تاریخ کی تعبیر کی گئی ہے۔ غیب پر جو ایمان لانے کی تاکید ہے وہ ایک طرح تو ذاتِ واجب پر ایمان ہے اور اس کے ساتھ انسانی امکانات اور انسانی اوصاف و اقدار پر ایمان ہے جو زمانی امتداد و مرور میں مضمر ہیں اور جنھیں تاریخ نمایاں کرتی ہے[1]۔

معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو زماں کی روحانی حقیقت اور انسانی زندگی میں اس کی تاثیر اور اہمیت کا شدید احساس تھا۔ امام صاحب کا قول ہے کہ قرآن پاک میں سے اگر محض سورۂ "والعصر" نازل کر دی جاتی تو

بندوں کی ہدایت کے لیے کافی تھا۔ اس مختصر لیکن جامع قول میں تاریخ کی بصیرتیں پوشیدہ ہیں۔ اس سورہ کے الفاظ یہ ہیں: "والعصر۔ ان الانسان لفی خسر۔ إلا الذین آمنوا و عملوا الصّٰلحٰت و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر" (زمانے کی قسم، انسان گھاٹے میں ہے، سوائے ان کے جو ایمان لائے اور انھوں نے نیک عمل کیے اور آپس میں حق کی پیروی اور صبر کی تاکید کرتے رہے)۔ ان چند سیدھے سادے بولوں میں زماں اور تاریخ کی نہایت بلیغ توجیہ موجود ہے۔ پھر لفظوں کا ربط اپنے اندر عجیب اعجاز رکھتا ہے۔ زماں انسانوں کے لیے جبری لزوم کی زنجیر نہیں عائد کرتا بلکہ عمل کے لیے بے شمار امکانوں کا دروازہ کھول دیتا ہے تاکہ زندگی عروج کے اعلیٰ ترین نقطے تک پہنچے۔ تاریخ اعمال کے نتائج سے عبارت ہے جو انسانی ارادے سے ظہور میں آتے ہیں۔ اگر فوری طور پر نیک عمل کرنے والا فرد یا جماعت گھاٹے میں نظر آئے تو صبر کے ساتھ انتظار کرو۔ زمانہ اس گھاٹے اور نقصان کو فلاح اور کامیابی میں بدل دے گا۔ پھر یہ نیکی صرف انفرادی نوعیت نہیں رکھتی بلکہ پوری جماعت کو نیک کرداری کی طرف بلانا ضروری ہے، عدل، مساوات اور آزادی جماعتی نیکیاں ہیں۔ تاریخ میں فرد سے زیادہ جماعت کو اہمیت حاصل ہے۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ جماعت کا وجود تجریدی ہے۔ جماعت کی نیکی اسی وقت ممکن ہے جب کہ افراد نیکی کو اپنائیں۔ اگر کسی جماعت میں صبر اور عقیدت سے اپنے مقاصد پر یقین ہو جو حق ہیں، تو زمانہ ضرور اس کا بول بالا کرے گا۔ لیکن اگر جماعتی مقاصد کا اعلان محض دستور و آئین کی زینت ہے اور عمل کورا ہے تو وہ جماعت ترقی کی شاہراہ پر زیادہ آگے نہیں بڑھ سکے گی۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی خارجی عالم کی تسخیر اور فطرت میں تصرفات کی ضامن ہے لیکن ان سے بھی زیادہ ضروری اندرونی اخلاقی محرکات

ہیں جن کے بغیر کسی گروہ کی اجتماعی زندگی بامراد نہیں ہو سکتی۔ خارجی عمل سے عالم میں تصرف ہوتا ہے اور اندرونی عمل سے انسانی سیرت کی تشکیل ہوتی ہے۔ انسان کو عالم انفس و آفاق دونوں کا رمز شناس ہونا چاہیے تاکہ زندگی کا توازن قائم رہ سکے۔ خود نیکی کوئی سکونی شے نہیں بلکہ اخلاقی فہم و بصیرت کے ذریعے سے اس میں متواتر توسیع ہوتی رہتی ہے اور ہر زمانے میں اس میں ایک نئی شان جلوہ گر ہوتی ہے اور ہونی بھی چاہیے ورنہ زندگی جمود میں مبتلا ہو جائے۔

قرآن حکیم میں ایک جگہ صاف طور پر بدکردار اقوام کو تنبیہ کی گئی ہے کہ اگر وہ عمل صالح کے ذریعے اپنی اجتماعی زندگی میں تبدیلی نہیں پیدا کریں گی تو ان پر کوئی دوسری قوم غلبہ حاصل کرے گی جو حق اور عدالت قائم کرے گی اور جس کے اجتماعی اخلاق بہتر ہوں گے " وان تتولوا یستبدل قوما غیرکم ثم لا یکونوا امثالکم" (اگر تم روگردانی کرو گے تو اللہ تمہاری جگہ کسی دوسری قوم کو لے آئے گا جو تم جیسی نہ ہو گی)۔ دنیا کی کوئی قوم سلطنت کی ٹھیکیدار نہیں۔ یہ ایک امانت ہے۔ اگر کوئی قوم اس امانت میں خیانت کرتی ہے تو وہ زیادہ دن تک اپنی گدی پر براجمان نہیں رہ سکتی۔ اسے یہ گدی کسی دوسرے کے لیے خالی کرنی پڑے گی جو اس سے زیادہ مستحق ہو گا، چاہے وہ دوسری قوم ہو یا خود اسی قوم کے وہ افراد ہوں جو اب تک گراوٹ میں پڑے ہوئے تھے لیکن اب انھوں نے اپنے عمل صالح سے اپنے کو برسر اقتدار جماعت کے مقابلے میں زیادہ مستحق ثابت کر دیا اور پوری قوم کا اعتماد حاصل کر لیا۔ گزشتہ چھے ہزار سال کی تاریخ انھیں انقلابوں کی داستان سے بھری پڑی ہے۔ دراصل اجتماعی زندگی کے انقلابات انسانی تاریخ کا اہم جز ہیں بلکہ کہنا چاہیے کہ تاریخ انھیں انقلابات کی داستان ہے۔ انقلابوں کے درمیان کا سکونی وقفہ محض ضمنی حیثیت رکھتا ہے۔

اگر یہ انقلاب نہ ہوں تو زندگی کا نشو و نما رُک جائے۔

جس طرح فطرت کے قوانین کائناتِ ہستی کے ہر گوشے میں جاری و ساری ہیں اس طرح انسانی اعمال کے بھی الٰہی یا اخلاقی قوانین ہیں جو ہر زمانے میں اپنے نتائج و اثرات پیدا کرتے ہیں۔ جب ان قوانین کے مطابق عمل ہوتا ہے تو زندگی کو سرفرازی نصیب ہوتی ہے اور جب ان کی خلاف ورزی کی جاتی ہے تو قومیں ذلّت اور رُسوائی کا شکار ہوتی ہیں۔ تاریخ سے یہ حقیقت بے نقاب ہوتی ہے کہ جب تک انسانی گروہ عمل صالح کرتے ہیں انھیں غلبہ و استیلا حاصل رہتا ہے لیکن جب بے عملی کے ہاتھوں وہ عیش و عشرت میں پڑ جاتے ہیں اور حدودِ فطرت یا حدودِ الٰہی سے تجاوز کرنے لگتے ہیں تو بہت جلد انھیں اپنی جگہ کسی تازہ دم اور سرگرمِ عمل قوم کے لیے خالی کر دینی پڑتی ہے۔ یہ نئی جماعت پرانے تمدّن کے مادّی سرمائے پر قبضہ کرتی ہے اور زندگی کا نیا ڈول ڈالتی ہے۔ قوموں کے زوال کے اسباب کا کھوج لگایا جائے، تو یہ بات مشترک طور پر ملتی ہے کہ وہ اسی وقت نیچے گرتی ہیں جب کہ وہ اپنے عمل کی حد بندی کرنے سے قاصر رہتی ہیں۔ بعض اوقات وہ علم اور نیکی کی مدّعی بنتی ہیں؛ کبھی وہ غرور و تکبر میں اپنی تہذیب کو فطرت کے عین مطابق اور دوسروں کو گمراہ بتاتی ہیں اور اپنے کو خدا کا، یا زمانے کا منتخب سمجھنے لگتی ہیں؛ ان کی تہذیب و تمدن کے ادارے زندگی کی تنظیم و تکمیل کا ذریعہ ہونے کے بجائے، مقصود بالذات بن جاتے ہیں؛ ماضی پرستی بت پرستی کی شکل اختیار کر لیتی ہے یا یہودیوں کی طرح مستقبل پرستی بُت پرستی بن جاتی ہے۔ اس طرح زندگی کا صحیح توازن قائم نہیں رہتا۔ یہ بات

تاریخ کے فطری جبر کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ انسانی ارادے اور عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ قوموں کی غلط کاریوں کی ذمّے داری خود ان پر عاید ہوتی ہے۔ یہ ذمّے داری تاریخ کو بامعنی بناتی ہے ورنہ وہ اعادہ و تکرار کا بے معنی طومار بن جائے۔ زوال زمانے کی گردش کا نتیجہ نہیں بلکہ خود جماعتوں کی زندگی کے احوال ہیں اس کے اسباب پوشیدہ ہوتے ہیں۔ ابن خلدون نے مملکت کی زندگی کے لیے ایک سو بیس سال کا اوسط مقرر کیا جو غالباً اسلامی ممالک کی تاریخ کے مدنظر کیا گیا ہے۔ یہ محض قیاسی اوسط ہے۔ مملکتیں اگر چاہیں تو اپنے عمل سے اپنی عمر بڑھا سکتی ہیں۔ افراد کی طرح جماعتوں کی عمر محدود نہیں ہوتی اس لیے کہ وہ اخلاقی اکائیاں ہوتی ہیں نہ کہ حیاتیاتی۔ اگر کسی تہذیب میں زوال کے آثار پیدا ہو گئے ہوں تو وہ سنبھل سکتی ہے اس لیے کہ تجدید و اصلاح کے امکانات لاانتہا ہیں۔ غرض کہ زمانی عمل و مرور کو کوئی گروہ غیر ذمّے دارانہ سکون خاطر یا بے تعلقی سے نہیں دیکھ سکتا اور اپنی ذمّے داریوں سے سُبک دوش نہیں ہو سکتا۔ چوں کہ قوموں کی عمر حیاتیاتی نہیں ہوتی بلکہ اخلاقی ہوتی ہے اس لیے فطری لزوم انھیں کبھی تباہی کے غار میں نہیں لے جاتا بلکہ وہ اپنی بدعملی یا بےعملی سے مرتی ہیں۔ جو اختیار و آزادی جماعتوں کو تمدن و تہذیب کی تخلیق پر اُکساتی ہے وہی ان سے غلطیاں کرواتی ہے۔ ایسی غلطیاں اور بے راہ روی جس کی ذمّے داری قطعی طور پر انھیں پر ہوتی ہے نہ کہ کسی دوسرے پر۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کوئی قوم نیک کرداری اور عدل و اعتدال کے اصول پر عمل کرے اور تباہ و برباد ہو جائے۔ قرآنِ حکیم فرماتا ہے:

"وما کان ربک لیھلک القریٰ بظلم و اھلھا مصلحون۔"

(ایسا کبھی نہیں ہوا کہ تیرا پروردگار شہروں کو ان کے بندوں کے نیکوکار

ہونے کے باوجود ظلم سے تباہ کر دے)۔

قوموں کو ظلم تباہ کرتا ہے۔ ظلم سے مراد ہی یہ ہے کہ عمل کی حد بندی باقی نہیں رہی۔ اجتماعی زندگی میں اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں۔

"وکم قصمنا من قریۃ کانت ظالمۃ وانشاءنا بعدھا قوماً آخرین"۔

(ہم نے کتنے شہروں کو ان کے ظلم کے باعث توڑ مروڑ ڈالا اور ان کے بعد ایک دوسری قوم ان کی جگہ پیدا کر دی)۔

یہاں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ افراد کی طرح جماعتوں کو بھی خیر اور شر میں انتخاب کا پورا موقع حاصل ہے۔ اگر وہ بجائے عدل کے ظلم کو اور بجائے خیر کے شر کو ترجیح دیں گی تو وہ اس کے نتائج دیکھ لیں گی۔ یہ کلاسیکی اصول کے خلاف ردِ عمل تھا جو اسلامی تہذیب کے ہر شعبے میں نظر آتا ہے۔ اس میں یہ بات مضمر تھی کہ انسان تاریخ کے عمل میں خود اپنے عمل سے تغیرات کرنے پر قدرت رکھتا ہے۔ یہ تغیرات اچھے اور برے دونوں قسم کے ہو سکتے ہیں۔ کلاسیکی فکر میں خیر کا تصور عقلی تھا۔ مسیحیت میں اور اس کے بعد اسلام میں خیر کا تصور ارادی ہو گیا۔ خیر اسی وقت خیر ہوتا ہے جب کہ انسان اپنے ارادے اور انتخاب سے اس پر عمل پیرا ہو، ایسا کرنے پر اسے کسی نے مجبور نہ کیا ہو۔ تاریخ اسی آزاد عمل اور اس کے نتائج سے بحث کرتی ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ بغیر اس کے خود اس کا وجود ممکن نہیں ہے۔ فطرت میں حوادث خود بخود وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف تاریخ میں واقعات کا ظہور انسانی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے جس کی تہ میں اندرونی محرک، چاہے وہ اچھے ہوں یا برے، کام کرتے ہیں۔ مورخ کو ان کی تلاش رہتی ہے کیوں کہ بغیر ان کا کھوج لگائے ہوئے وہ اپنی کہانی

نہیں کہہ سکتا۔ اعلیٰ پایہ کا مورخ اکثر اوقات خود اپنے ذہن میں ان کی بازآفرینی کرتا ہے کیوں کہ بغیر ایسا کیے ماضی کی فہم بامعنی نہیں ہوتی۔ اس بازآفرینی میں مورخ کا علم، تجربہ اور وسعت نظر سب اپنی اپنی جگہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان سب کے مجموعی اثر کو وہ ذہنی تنقید کی کسوٹی پر کستا ہے، پھر اس کے بعد کہیں وہ کسی خاص نتیجے پر پہنچتا ہے۔

تاریخ میں قانون اور آزادی ایک دوسری سے الگ نہیں رہتے بلکہ ایک دوسرے کے اندر مدغم ہو جاتے ہیں۔ انسانی آزادی اور الٰہی قانون اگر نہ ہوں تو انسانی عمل کی ذمے داری کا تعین نہیں ہو سکتا۔ الٰہی قانون اور الٰہی منصوبہ عمل کی آزادی کا ضامن بن جاتا ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد تاریخ نویسی نے مغربی یورپ میں جو رنگ اختیار کیا، اس میں تاریخ صرف انسانی منصوبے کی سرگزشت قرار پائی اور خارجی اسباب پر اندرونی اسباب کے مقابلے میں زیادہ زور دیا گیا۔ مونتیسکیو نے تاریخ کے واقعات کو آب و ہوا اور جغرافی ماحول کا اثر بتایا، گویا کہ انسان فطرت کا جز ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں انسانی ارادے فطری اسباب کا نتیجہ ہیں، بالکل اسی طرح جیسے نباتات کی خصوصیات فطرت اور ماحول کے اثر سے ظہور میں آتی ہیں۔ بلاشبہ تاریخ میں ماحول کے اثرات کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا لیکن کسی تہذیب کے خدوخال کا تعین ماحول نہیں کرتا بلکہ ان کا تعین اس سے ہوتا ہے کہ انسان نے اس مخصوص ماحول میں اپنے ارادے اور عمل کو کس طور پر اثر انداز کیا جس کے باعث تاریخی تغیرات وجود میں آئے۔ یہ زمانہ مغربی یورپ میں عقلیت اور سائنس کی ترقی کا زمانہ تھا جس کا عکس کوندرسے، والٹیر اور گبن کے یہاں صاف نظر آتا ہے۔ سب سے پہلے روسو نے روشن خیال حکمرانوں کے بجائے روشن خیال عوام کا تصور پیش کیا جو تاریخ

کا مقصود و منتہا ہے۔ روسو نے عقلیت کے بجائے مشیت عامہ کو تاریخ کی قوت محرکہ قرار دیا جس کی مدد سے نہ صرف جدید عہد کی بلکہ قدیم زمانے کی تاریخ کی صحیح توجیہ کی جا سکتی ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد کے مورخوں نے ازمنۂ وسطیٰ کی تاریخ کو ہیچ پوچ بتایا تھا۔ روسو نے کہا، نہیں ایسا نہیں ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ کی تاریخ کو اگر ہمدردانہ نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس میں بہت سی قابلِ قدر چیزیں ملیں گی۔ بعد میں رومانیت پسندوں نے اسی خیال کو اور زیادہ وضاحت سے پیش کیا۔ روسو نے نہ صرف ازمنۂ وسطیٰ بلکہ انسانی تاریخ کے بالکل ابتدائی دور کو بھی قابلِ قدر قرار دیا جب کہ انسان تہذیب و تمدن کی پابندیوں میں جکڑا ہوا نہیں تھا بلکہ آزاد تھا۔ روسو کے نزدیک آزادی انسانی زندگی کی سب سے اہم قدر ہے جس کے تخلیقی امکانات کی کوئی انتہا نہیں۔ ہیوم اور لاک نے بھی تاریخ میں انسانی ارادے اور عمل پر زور دیا اور انسانی فطرت کے قوانین پیش کیے جو خارجی فطرت کے قوانین کی طرح علمی اور سائنٹیفک حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک تاریخ نہ تو الٰہی منصوبے کے تحت تھی اور نہ جابر حکمرانوں کی مرضی کے تابع، بلکہ اس کے اپنے قانون ہیں جن سے مفر ممکن نہیں۔ لیکن ان مفکروں نے انسانی فطرت کو خارجی فطرت کی طرح ناقابلِ تغیر خیال کیا جس کے باعث ان کے نتائج یک طرفہ ہو کر رہ گئے۔ ان کے سامنے اٹھارویں صدی کے مغربی یورپ کے باشندوں کے احوال تھے جو مخصوص حالات میں تاریخی عمل در عمل کا نتیجہ تھے۔ انھیں ابدی نہیں کہا جا سکتا۔ اگر کسی گروہ نے خاص قسم کے سیاسی اور معاشری اداروں کو جنم دیا تو ان کی خوبی اس گروہ کے لیے مخصوص ہو گی، اگرچہ دوسرے گروہ بھی ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ یہ اسی حد تک ممکن ہے جہاں تک کہ دونوں گروہوں کے احوال میں مشابہت ہو گی۔ اس کے برخلاف فطرت کے

سائنٹفک قوانین عالم گیر ہیں۔ فطرت میں عمل و مرور کی جو حیثیت ہے وہ انسانی ذہن میں نہیں ملتی۔ ذہن میں صرف قانون کا عمل ہی نہیں بلکہ اس کا شعور بھی ہوتا ہے جس سے فطرت محروم ہے۔

ہیگل کے یہاں ہمیں فطرت پرستی کے خلاف ردِّ عمل ملتا ہے۔ اس نے تاریخ کو فطرت کے توسط سے نہیں سمجھا بلکہ اس نے صاف کہا کہ فطرت کی کوئی تاریخ نہیں، تاریخ تو صرف انسانی زندگی کی ہے۔ فطرت اعادہ و تکرار کی خوگر ہے۔ اس کے برخلاف زندگی کی نت نئی شانیں ہیں۔ اس نے دوسرے لفظوں میں صوفیا کے اس قول کی تائید کی "لا تکرار فی تجلیات"۔ زندگی میں عقل و وجدان کی تجلّی نئے نئے گل کھلاتی رہتی ہے۔ تاریخ کی حرکت دائرے میں نہیں ہوتی بلکہ مخروطی (اسپائرل) ہوتی ہے جس میں بظاہر دائرہ اور چکر نظر آتا ہے جیسے زینے میں لیکن تاریخ کے ہر واقعہ میں کچھ نہ کچھ نیا پن ضرور ہوتا ہے۔ جنگیں تاریخ کی ابتدا سے موجودہ عہد تک برابر ہوتی رہی ہیں لیکن ہر جنگ کی علیحدہ خصوصیت رہی ہے اور ہر دفعہ ان میں جدّت ملتی ہے۔ تاریخی تغیرات میں ہمیشہ نیت اور محرک الگ ہوتے ہیں۔ ان کا اعادہ اس لیے ممکن نہیں کہ ہر عہد کے حالات بدلے ہوئے ہوتے ہیں۔ فطرت میں قانون کے تحت حوادث وقوع پذیر ہوتے ہیں اور تاریخ میں اعمال کے نتائج کا جائزہ لیا جاتا ہے جو خاص محرکات کے تحت قوموں اور گروہوں سے سرزد ہوتے ہیں۔ ہیگل نے صاف صاف کہا کہ تاریخ میں جو کچھ ظہور میں آتا ہے وہ انسانوں کے فیصلوں اور ارادوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تاریخ میں جو عمل و مرور (پروسس) نظر آتا ہے وہ انسانی عمل سے الگ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ اٹھارویں صدی کے ادیبوں اور مفکّروں نے تجریدی طور پر عقل پرست انسان کا جو تصور پیش کیا تھا وہ صحیح نہیں تھا۔ انسان میں عقل اور

جذبے دونوں کا میل ہے۔ اس کے جذبات عقل زدہ ہوتے ہیں اور اس کی عقل جذبات زدہ ہوتی ہے۔ بعض اوقات عدل و انصاف کے حصول کے لیے۔ جو عقل پر مبنی ہوتا ہے، انسانوں کو اپنے جذبات برانگیختہ کرنے پڑتے ہیں۔ محض اس لیے کہ اس کے حصول میں جذبے کی کارفرمائی ہوئی، عدل و انصاف کے مقصد میں کوتاہی نہیں پیدا ہو جاتی۔ اس طرح اگر کوئی غیر منصفانہ کام عقل و زیرکی کے مطابق انجام پائے تو وہ عادلانہ نہیں کہا جا سکتا محض اس لیے کہ اس میں عقل کا عنصر جذبے پر غالب تھا۔ ایک جگہ تو اس نے کہا ہے کہ تاریخ جذبے کے تحت ہی اپنی منزلیں طے کرتی ہے۔ جذبے کے مدد کے بغیر دنیا میں کوئی بڑا مقصد آج تک حاصل نہیں ہوا۔ انقلابی حالت میں اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ خود عقل جذبے کو بطور آلۂ کار استعمال کرتی ہے تاکہ جلد سے جلد اپنے مقصد تک پہنچ سکے۔ ہیگل کا بنیادی خیال یہ ہے کہ تاریخ جس محرک کے تحت ظہور پذیر ہوتی ہے وہ نہ فطرت آمیز عقل ہے جو تجریدی حیثیت رکھتی ہو اور نہ ماورائی الٰہی عقل ہے بلکہ محدود انسانوں کی محدود عقل ہے۔

عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہیگل نے تاریخ کی عقلی توجیہ پیش کی۔ یہ صحیح ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ ملحوظ رہے کہ اس کی عقلیت عجیب و غریب نوعیت رکھتی ہے۔ اس کے نزدیک خود عقل کے مؤثر ہونے کے لیے غیر عقلی جذباتی عناصر کا وجود ضروری ہے۔ یہی نقطۂ نظر ہیگل کے فلسفۂ تاریخ کو کلاسیکی فکر اور نشاۃ ثانیہ کے بعد کے تصورات سے جدا کرتا ہے۔ اس کے یہاں عقل جمودی اور سکونی نہیں بلکہ حرکی ہے۔ تاریخی واقعات ایک خاص منطق کے ماتحت ظہور میں آتے ہیں اس لیے وہ محض اتفاقی نہیں ہیں بلکہ قانونی لزوم کے پابند ہیں۔ تاریخ کا یہ منطقی عمل زماں میں نشو و نما پاتا ہے جس کا علم ہم قیاسی

استدلال سے حاصل کرتے ہیں لیکن تجربے کی طرف سے بھی منہ نہیں موڑ سکتے تاکہ حقیقت تک دست رسی ممکن ہو۔ واقعات کی تہہ میں تصورات چپکے چپکے اپنا کام کرتے ہیں، اس لیے اگر مورخ کی نظر محض واقعات تک محدود ہو اور تصورات کا اس نے جائزہ نہ لیا ہو تو اسے واقعات کی تہ میں کوئی منطقی تعلق نظر نہ آئے گا۔ تاریخ اعمال سے عبارت ہے جن کا ایک رُخ خارجی ہوتا ہے اور دوسرا اندرونی۔ خارجی طور پر وہ واقعات کی شکل میں ہمارے سامنے آتے ہیں جو زمان و مکاں کی پابندیوں میں جکڑے ہوئے ہوتے ہیں اور اندرونی طور پر وہ تصورات ہوتے ہیں جنھیں منطق اپنے صغریٰ اور کبریٰ کی زنجیروں میں لپیٹ لیتی ہے۔

ہیگل کی جدلیاتی منطق کی رو سے ہر تصور اپنا مخالف تصور تخلیق کرتا ہے اور وہ اس کے ساتھ لازمی تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا تصور جو وجود میں آتا ہے وہ پہلے تصور کی کوتاہی کو پورا کرتا ہے اور اس کی ضد ہوتا ہے۔ تاریخی عمل بھی جدلیاتی نوعیت رکھتا ہے جس کی رو سے زندگی کی ایک صورت اپنی مخالف صورت پیدا کرتی ہے۔ یونان نے روم کو پیدا کیا، یونانی رومی تہذیب نے مسیحیت اور اسلام کو جنم دیا۔ اسلام نے مغربی تہذیب کو پیدا کیا، مغربی تہذیب نے روس کی کمیونسٹ تہذیب کو جنم دیا۔ اس طرح دعویٰ (تھیسس)، تقابلی دعویٰ (انٹی تھیسس)، اور ان دونوں کا امتزاج (سن تھیسس)، تاریخ میں وجود میں آتے رہتے ہیں۔ امتزاج پہلے دونوں تصورات کے محاسن پر حاوی ہوتا ہے لیکن یہ بھی ناتمام ہوتا ہے اس لیے پھر اس سے ایک نیا دعویٰ (تھیسس) اور اس کا جواب دعویٰ (انٹی تھیسس) جنم لیتا ہے۔ ان دونوں کی جدلیت ایک نئے امتزاج (سن تھیسس) کا موجب بن جاتی ہے۔ اس طرح اضداد کی کشمکش سے ارتقاء کا عمل جاری رہتا ہے۔ اس مسلسل کشمکش کی بدولت انسانیت

ایک ایسے دور میں قدم رکھے گی جب کہ ایک مکمّل تصوّر وجود میں آجائے گا جو روحِ کائنات کا مظہر ہوگا۔

مارکس نے ہیگل کے خیالات سے پورا استفادہ کرکے تاریخ عالم کی توجیہ کا بالکل نیا انداز اختیار کیا جس کی تہہ میں زندگی کا ایک مخصوص نقطۂ نظر تھا اور جس کے اثرات نہایت دُور رس ثابت ہوئے۔ یہ فکر کا نیا انداز ہی نہ تھا بلکہ جدید تمدّن کی کوتاہیوں کو اُجاگر کرکے انھیں دُور کرنے کی تجاویز بھی تھیں۔ ہیگل نے تاریخ کے اخلاقی اور سیاسی مظاہر کو اپنا موضوعِ بحث بنایا تھا، اس کے برخلاف مارکس نے اپنی نظر صرف معاشی زندگی تک محدود رکھی۔ اس نے ہیگل کا اضداد کا نظریہ مستعار لے کر اس پر اپنے نظریے کی بنا رکھی۔ اس نے کہا کہ اضداد کی کشمکش تصوّرات کی دنیا میں نہیں ہوتی جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا، بلکہ مادیت کی دنیا میں ہوتی ہے۔ تصوّرات مادی دنیا کا عکس ہیں جو انسانی ذہن میں منعکس ہوتے ہیں۔ طبقوں کا نزاع وسائلِ پیداوار کے لیے ہوتا ہے۔ ایک طبقہ ان وسائلِ پیداوار پر قابض ہو جاتا ہے اور دوسرا ان سے بالکل محروم رہتا ہے۔ انسانی تاریخ اسی طبقاتی کشمکش کی داستان ہے۔ موجودہ تمدّن میں ایک طبقہ سرمایہ داروں کا ہے اور دوسرا مزدوروں کا۔ ان دونوں کی کشمکش سے پوری سوسائٹی کا ارتقا عمل میں آئے گا، پھر ایک دن ایسا آئے گا کہ یہ طبقاتی تفریق بالکل مٹ جائے گی اور ساری انسانیت ایک جماعت بن جائے گی۔ یہ اشتراکیت (کمیونزم) کی معراج ہوگی۔ اسی مقصد کے حصول کے لیے مارکس کی تعلیمات وقف ہیں۔ مارکس نے اس طریق ارتقا کے لیے جدلیاتی مادیت کی اصطلاح استعمال کی ہے جو "تاریخی قوت" کا لازمی نتیجہ ہے۔ یہ تاریخ کی مادی اور معاشی تعبیر ہے جس کی رو سے ہر دَور میں وسائل پیداوار اور اشیا کی تقسیم اور مبادلہ کی

بناپر تاریخ کی عمارت استوار ہوتی ہے۔ سرمایہ داروں اور مزدوروں کی نزاع کا صرف ایک نتیجہ ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ مزدور پیشہ سرمایہ داروں پر غلبہ حاصل کر کے حکومت کی باگ ڈور اپنے قبضۂ اقتدار میں لے لیں مزدوروں کی آمریت آزاد معاشرے کی بنا ڈالے گی۔

مارکس کے نزدیک تاریخ میں جو انقلاب ہوئے ہیں ان کی قوتِ محرکہ انسانی فکر یا عدل و خیر کی ابدی صداقتیں نہیں ہیں بلکہ اسے کسی زمانے کے وسائل پیداوار اور دولت کی تقسیم کے طریقِ کار میں تلاش کرنا چاہیے۔ اخلاقی محرکات سے انقلاب ظہور میں نہیں آتے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ انھیں اوپر اوپر غازہ و تزئین کے طور پر استعمال کیا جائے اور اس سے زیادہ ان کی وقعت ہے بھی نہیں۔ جب ہاتھ کی چکّی چلتی ہے تو گاؤں کے مکھیا کا زور چلتا ہے اور جب انجن سے چلنے والی چکّی استعمال کی جاتی ہے تو سرمایہ دار نمودار ہوتا ہے۔ اپنی تصنیف "سرمایہ" میں وہ کہتا ہے:

"اخلاقیات، مذہب، مابعد الطبیعات اور اسی قسم کے دوسرے تمام تصورات اپنا کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتے۔ ان کی کوئی تاریخ نہیں اور نہ ان کا ارتقا عمل میں آیا ہے، سوائے اس کے کہ جب انسان اپنے معاشی ذرائع کو نشوونما دیتا ہے تو اس کے ساتھ اپنے خیالات اور افکار میں بھی تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ شعور انسانی زندگی پر محاکمہ نہیں کرتا بلکہ انسانی زندگی شعور کا تعین کرتی ہے"۔

مارکس کا ہیگل پر یہ اعتراض ہے کہ اس نے تصور کو فطرت پر مقدم کیا جو صحیح نہیں۔ دراصل ہیگل نے یہ کہیں نہیں کہا کہ فطرت ذہن کی آفریدہ ہے جیسا کہ تصوریت کے حامی کہتے تھے بلکہ وہ تو عمر بھر تصوریت کے مسلک کی مخالفت کرتا رہا۔ ہیگل کے نزدیک ذہن عالمِ فطرت سے باہر نہیں۔ اس نے اس پر بھی

زور دیا کہ انسانی تاریخ کا اسٹیج فطرت کا ماحول ہے، سوائے اس کے تاریخی اعمال کہیں اور وقوع پذیر نہیں ہو سکتے۔ چوں کہ ان اعمال کی تہ میں تصورات کی کارفرمائی ہوتی ہے اسی لیے ہیگل نے کہا کہ جدلیاتی منطق تاریخ کی کنجی ہے۔ یہ منطق عمل کے سانچے بناتی رہتی ہے جن کے مطابق تاریخ کے اعمال وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہیگل نے تاریخ کو فطری علوم کے غلبے سے نجات دلائی لیکن مارکس نے پھر اسے فطری علوم کا غلام بنا دیا اور اس کی آزادی سلب کر دی جو علمی اعتبار سے رجعت پسندانہ اقدام تھا۔

مارکس کے فلسفۂ تاریخ کے بموجب طبقاتی نزاع کی قوت محرکہ "تاریخ کی قوت" ہے جو لازمی طور پر انسانیت کو اسی منزل پر پہنچائے گی جہاں طبقات کی تفریق باقی نہیں رہے گی اور ایک ایسا معاشرہ وجود میں آئے گا جس میں مکمل مساوات ہوگی۔ اس منزل تک پہنچنا اسی طرح یقینی ہے جس طرح کسی قانون فطرت کا اثر انداز ہونا لازمی ہے۔ یہودیوں کے یہاں ہمیشہ سے مستقبل پرستی کا مسلک نہ صرف مقبول رہا بلکہ ان کے ایمان کا جزو رہا۔ مارکس نے جو خود یہودی تھا اس اصول کو مذہب سے ہٹا کر معاشی اور سیاسی زندگی کی طرف منتقل کر دیا۔ لیکن اس کی تہہ میں وہی ادعا پسندی اور اذعانیت ہے جو یہودیت کی تعلیم میں پائی جاتی ہے۔ مارکس کی تعلیم میں انسان "تاریخ کی قوت" کے سامنے بالکل بے بس ہے اور اس کا ارادہ اور عمل بے اثر ہیں۔ اس ضمن میں مارکس کی تعلیم میں تضاد صاف طور پر نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو اس کا دعویٰ ہے کہ انسانی اعمال مادی پیداوار پر فیصلہ کُن اثر رکھتے ہیں اور دوسری طرف وہ کہتا ہے کہ "انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے لیکن جن احوال وکوائف سے یہ تاریخ بنتی ہے ان کے انتخاب میں اس کے ارادے کو کوئی دخل نہیں۔ وہ اس تاریخ کو انہیں احوال وکوائف سے بناتا ہے

کی ضروریات کی تکمیل ہو گی، تو کیا یہ حالت ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہو گی۔ اس زمانے میں مملکت کا وجود بھی باقی نہیں رہے گا اور جماعتی زندگی کی مشین خود بخود چلتی رہے گی۔ جدلیاتی منطق کی رو سے ضروری ہے کہ یہ حالت کسی دوسری حالت کی تمہید ہونی چاہیے۔ اگر ایسا نہیں تو کیا جدلیاتی منطق کا عمل بھی ہمیشہ کے لیے رُک جائے گا؟

مارکس کا یہ خیال بھی درست نہیں کہ تاریخ کا اصلی محرک ٹیکنالوجی ہے اور نہ اسے انسانی زندگی کا جوہر کہہ سکتے ہیں۔ اگر گزشتہ تہذیبوں کے آلات کے نمونے ہمیں عجائب گھروں میں نظر آتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ انھیں ان تہذیبوں کی زندگی کا جوہر سمجھا جائے۔ تاریخ کی یہ توجیہ اصلیت پر مبنی نہیں کہی جا سکتی۔ دراصل انسانی زندگی بڑی پیچیدہ حقیقت ہے۔ اس کا جلوۂ صد رنگ ٹیکنالوجی تک محدود نہیں کہا جا سکتا۔ ٹیکنالوجی زندگی کو فروغ دینے کا ذریعہ تو کہی جا سکتی ہے لیکن اسے مقصود بالذّات نہیں کہہ سکتے۔ وہ انسان کی خادم ہے، آقا نہیں۔ جس دن وہ آقا بن گئی اور انسان نے اس کے آگے سر جھکا دیا، اس دن اس کی روحانی آزادی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ آزادی سب سے اعلیٰ شرف ہے جس سے انسانوں کو نوازا گیا ہے۔ صنعت و حرفت، تجارت، طبقات یہ سب تاریخ میں اپنی اپنی اہمیت رکھتے ہیں جس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ معاشی عمل بھی اپنا ایک مقام رکھتا ہے جس کی اہمیت مسلّم ہے۔ مارکس نے معاشی عمل کو ایسے مبالغے سے پیش کیا اور اس کی اہمیت کو ایسا بڑھا چڑھا کر بیان کیا کہ اس کے خلاف ردِّ عمل لازمی تھا۔ یہ دعویٰ کہ ماضی میں جو کچھ ہوا وہ خاص قسم کی ٹیکنالوجی کی وجہ سے ہوا اور آئندہ جو ہونے والا ہے وہ بھی خاص قسم کی ٹیکنالوجی کا نتیجہ ہو گا، تاریخ کے معروضی حقائق سے آنکھ چرانا ہے۔

ٹیکنالوجی کو بت بنانا جاعتی ترقی کے لیے کبھی بھی سازگار نہیں ہوسکتا، خصوصاً اس وقت جب کہ اخلاق و مذہب کو پسِ پشت ڈال دیا گیا ہو۔ ٹیکنالوجی سے زندگی کو فروغ دینے میں مدد ملتی ہے اس لیے وہ قابلِ قدر ہے لیکن وہ خود مقصد نہیں، دوسرے اعلیٰ مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ٹیکنالوجی کی ترقی نے انسانوں کو نئی غلامی کے بندھنوں میں باندھ دیا جن سے وہ چھٹکارا چاہتے ہیں، جو صرف روحانی ذرائع سے ممکن ہے۔ ٹیکنالوجی کے نقطۂ نظر سے ۱۹۴۵ء ایک انقلابی سال ہے جب کہ ایٹم بم کی دریافت ہوئی۔ گزشتہ اٹھارہ سالوں میں امریکہ اور روس میں ایٹمی ٹیکنالوجی کی جو ترقی ہوئی ہے اس نے دنیا کے سارے ہوش مند انسانوں کو تشویش میں مبتلا کر دیا ہے، اس لیے کہ ایٹمی جنگ کی نوبت آئی تو کوئی فاتح اور مفتوح نہ ہوگا بلکہ ساری انسانیت کے تباہ و برباد ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اس کی روک تھام صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسانوں کی روحانیت ان کی رہبری کرے۔ ٹیکنالوجی ایٹم کی قوت کو زندگی کو فروغ دینے کے لیے بھی استعمال کر سکتی ہے اور انسانیت کو تباہی کی راہ پر بھی لے جا سکتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تاریخ ہماری زندگی کا جلوۂ صد رنگ پیش کرتی ہے جس میں سیاسی، معاشی، مذہبی اور جمالیاتی قدریں اپنا اپنا مقام رکھتی ہیں۔ تاریخ ان سب کا جائزہ لے کر اپنے نتائج اخذ کرتی ہے۔ ان میں سے کسی ایک کو انسانی عمل کا شاہ کار قرار دینا اور دوسروں کو ضمنی تصور کرنا ایک طرفہ بات ہے۔ زندگی ایک پیچیدہ حقیقت ہے جسے اس طور سے سادہ بنانے کی کوشش کبھی بھی نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔ مارکس نے تہذیب اور زندگی کی توجیہ صرف معاشی عمل اور ٹیکنالوجی کے ذریعے سے کی جس کی وجہ سے وہ حقیقت کا صرف

ایک رُخ پیش کر سکا۔ بلاشبہ مارکس اپنے زمانے کی پیداوار تھا۔ اس نے اپنی زندگی میں پے درپے انقلابوں کو دیکھا۔ اس کے سامنے ٹیکنالوجی کا انقلاب ہوا جس میں بھاپ کی قوّت کا استعمال مشینوں میں ہوا۔ اس کے سامنے تنظیمی انقلاب ہوا یعنی یہ کہ چھوٹے پیمانے کی صنعتوں کے بجائے بڑے پیمانے پر صنعتی پیداوار ہونے لگی جس کے محرک سرمایہ دار تھے جو نئے حالات سے فائدہ اٹھا کر دولت سمیٹنے کے خواہش مند تھے۔ تیسرا انقلاب مارکس نے یہ دیکھا کہ سرمایہ داروں نے جی بھر کر عمل و تنظیم کی آزادی کے اصول کے تحت مزدوروں کی بے بسی سے پورا فائدہ اٹھایا اور استحصال کی ایسی کریہہ منظر مثالیں پیش کیں کہ ہر وہ شخص جس کے دل میں انسانیت کا ذرا سا بھی احساس تھا، تڑپ اُٹھا۔ یہ تڑپ لوئی بلاں، فورئیے، پرودھوں اور دوسرے مصلحین کے یہاں نظر آتی ہے۔ مارکس بھی مزدوروں کی بے بسی سے متأثر ہوا۔ لیکن مارکس نے ان مسائل کے جو حل پیش کیے وہ صحیح نہیں تھے۔ اس کا یہ احساس قابلِ قدر ہے کہ اس نے مزدوری کی حالت سدھارنے کی طرف مغربی یورپ کے حساس طبائع کو متوجّہ کر دیا اور آئندہ اس ضمن میں جو اصلاحات مختلف صنعتی ملکوں میں ہوئیں ان میں مارکس کی پُرزور آواز کا بڑا اثر تھا۔ لیکن اس نے مرض کا جو علاج تجویز کیا وہ درست نہیں تھا۔ اس کو اس کا اندازہ نہ ہوا کہ سو سال کے بعد سرمایہ داری خود اپنی اصلاح پر مجبور ہو جائے گی۔ چنانچہ آج یو۔ ایس۔ اے، آسٹریلیا، انگلستان اور اسکنڈی نیویا کے ممالک میں مزدوروں کا معیارِ زندگی اتنا بلند ہے کہ سو سال قبل کوئی بھی اس کی نسبت اندازہ نہیں کر سکتا تھا۔ مارکس کی یہ غلطی تھی کہ اس نے اس مفروضے کی بنا پر حکم لگا دیا کہ آئندہ زندگی جمود میں مبتلا رہے گی اور اس کی ایجاد اور جدّت کی صلاحیتیں

ختم ہو جائیں گی۔ پیشین گوئی جمودی کیفیت کی ممکن ہے لیکن زندگی جو ہر آن بدلتی ہے، اس کے مستقبل کی نسبت مورخ صرف اٹکل سے چند اشارے کر سکتا ہے۔ اگر وہ اس کے مستقبل کے متعلق کوئی مفصّل پروگرام بنانے کی کوشش کرے گا تو اس غلطی میں مبتلا ہو جائے گا جس میں مارکس مبتلا ہوا۔ اس نے پیشین گوئی کی تھی کہ اشتراکی معاشرہ سب سے پہلے ان ملکوں میں قائم ہوگا جو صنعت و حرفت میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہوں گے۔ اس لحاظ سے سب سے پہلے اشتراکی معاشرہ انگلستان، امریکا اور جرمنی میں قائم ہونا چاہیے تھا۔ ایسا نہیں ہوا بلکہ اشتراکی معاشرہ ایسے ملکوں میں قائم ہوا جو زرعی تھے، روس، چین اور مشرقی یورپ کے ملک۔ اس نے کہا تھا کہ سرمایہ داری کے خاتمے کے بعد آزادی کا دَور دَورا ہوگا۔ یہ بھی غلط نکلا۔ جن ملکوں میں اشتراکیت کا استحکام عمل میں آیا وہاں تاریخ کی سب سے زیادہ جابر حکومتیں برسرِ اقتدار ہیں، جہاں آزادی عنقا ہے اور اس کا بھی کوئی امکان نظر نہیں آتا کہ مستقبل قریب میں ان ملکوں میں اس باب میں کوئی تبدیلی پیدا ہو۔ ان ملکوں میں ترقّی کا یہ مفہوم ہے کہ تمام انسان ایک حالت پر آجائیں جو کبھی بھی ممکن نہیں۔ لیکن ترقّی کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان میں جو استعداد مضمر ہے اس کی تکمیل کا سامان بہم پہنچایا جائے اور جماعتی زندگی میں ہر فرد کو وہ کام کرنے کو ملے جس کے لیے وہ موزوں ہے کیوں کہ بغیر اس کے آزادی اور عدل کی قدریں شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتیں۔ آزادی اور عدل کا یہ تقاضا ہے کہ ایسا معاشرہ وجود میں آئے جو آگے بڑھتے ہوئے اپنا توازن قائم رکھ سکے۔ اس کی تکمیل کا راز اپنی ذات سے ماوراء اقدار و مقاصد کے حصول میں مضمر ہے جن کے لیے ہر زمانے میں نئے نئے انداز سے جدوجہد جاری رہے گی۔

تاریخ کے مختلف نظریوں میں جو انیسویں صدی میں پیش کیے گئے یہ خصوصیت پائی جاتی ہے کہ وہ ایک ہی قسم کے اسباب سے زندگی کی توجیہ پیش کرتے ہیں ان میں کوئی ایسا عام اصول وضع کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جس کے ارد گرد یا تمام حقائق کو مجتمع اور منظم کیا جا سکے۔ بالکل اسی طرح سے جیسے نیوٹن کے کشش ثقل (گریوی ٹیشن) کی مدد سے طبیعیات کا نظام قائم کیا گیا۔ مارکس نے نیوٹن ہی کی مثال اپنے سامنے رکھی تھی۔ اس نے اپنی تصنیف "سرمایہ" کے پیش لفظ میں نیوٹن کے قوانین حرکت کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ایک ایسا عقلی اصول موجود ہے جس کی روشنی میں تاریخی واقعات کی افراتفری اور تنوع اور ان کے غیر عقلی مظاہر کی توجیہ ممکن ہے۔ اس طرح تاریخ بھی سائنس کے مثل قانون کی پابند ہو جاتی ہے۔ جس طرح ازمنۂ وسطیٰ میں مذہب نے تاریخ میں معنی پیدا کرنے کی کوشش کی تھی جب کہ یہ دعویٰ کیا گیا کہ انسانوں کی سرگزشت میں ابدی نظم ملتا ہے۔ جدید زمانے میں مارکس نے معاشیات کی روشنی میں تاریخ کو با معنی بنایا۔ لیکن اس نے یہ بات فراموش کر دی کہ تاریخ کی رفتار کا تعین ایک سبب سے نہیں بلکہ مختلف اسباب سے ہوتا ہے جن میں زندگی کی گوناگوں جھلکیاں صاف نظر آتی ہیں۔ کوئی ایک سبب زندگی کے تنوع پر پوری طرح سے حاوی نہیں ہو سکتا۔

مارکس کا یہ دعویٰ کہ وہ حقیقت کی کنہ تک پہنچ گیا اور جدید تہذیب کے امراض کا اس نے قطعی طور پر علاج تجویز کر دیا جس کے علاوہ اور کوئی علاج نہیں، صحیح نہیں ثابت ہوا۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ کے ہر دور میں طبقہ واری کشاکش اور مذہبی گروہوں کی جنگ ہوتی رہی ہے۔ یہ ایسے مسائل ہیں جن کے حل کی ہر زمانے میں کوشش کی گئی لیکن اب تک کوئی کوشش کارگر نہیں

ہوئی۔ کمیونزم کے زیرِ اثر جو معاشرہ وجود میں آئے گا اسے بھی دائمی نہیں سکتے اور نہ وہ جنتِ ارضی جس کا مارکس نے خواب دیکھا تھا مکمل طور پر شرمندۂ تعبیر ہو گی۔ انسان کی آزادی میں یہ بھی مضمر ہے کہ اسے غلطیاں کرنے کا حق حاصل رہے۔ غلطی کرنے کی آزادی سلب نہیں کی جا سکتی۔ تاریخ کا سبق یہی ہے کہ جس طرح ماضی میں انسان غلطیاں کرتا رہا، پھر اپنی غلطیوں کی اصلاح کی اور پھر غلطیاں کیں، اس طرح مستقبل میں بھی اس کے عمل کا انداز یہی رہے گا۔ اسے یہ بات پسند نہیں کہ وہ ایک معین جنتِ ارضی میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اپنی زندگی گزارے۔ ایک ایسی جنت جہاں سکون ہی سکون ہو اور انسان کی ہر خواہش بغیر کسی سعی و جہد کے پوری ہو جائے۔ اس کے جدِ امجد حضرت آدمؑ نے جنتِ سماوی کو اسی لیے الوداع کہا تھا کہ وہاں تب و تابِ زندگی کے لیے کوئی گنجائش نہیں تھی اور وہاں کا دائمی سکون ان کی فطرت سے سازگار نہ تھا۔ انسانیت ناخلف ہو گی اگر اپنے جدِ امجد کی روایت پر عمل پیرا نہ ہو۔

کمیونزم کی ایک بڑی کمزوری یہ بھی ہے کہ وہ انفرادی مسئلے کو تسلیم نہیں کرتا حالاں کہ فرد کی حقیقت اصلی ہے اور تاریخ کا یہی انقلاب آفرین عنصر ہے۔ اس مسلک میں فرد کے غموں کا کوئی مداوا نہیں۔ اس کے برخلاف تمام اعلیٰ مذاہب میں فرد ہی کو تمام اعمال کا ذمے دار قرار دیا گیا ہے اور اس کے وجود کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اجتماعی وجود میں فرد کا وجود گم نہیں ہو سکتا۔ فرد ہی آزادی کا علم بردار ہے جس کا گہرا تعلق اخلاق سے ہے۔ آزاد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس طرح عمل کرے جس سے اس کی حقیقی فطرت کا اظہار ہو۔ اخلاق یہ بتاتا ہے کہ مکمل انسان کس طرح بنے۔ مکمل اور اچھا انسان وہ ہے جسے اپنے فطری رجحانات کے نشو و نما کا پورا موقع سوسائٹی میں ملا ہو اور جس نے اپنی اچھائی کو دوسروں کی

بھلائی کے لیے استعمال کیا ہو۔ جو اخلاق کسی بندھے ٹکے نظام کا پابند ہو وہ لازمی طور پر میکانکی ہو جائے گا اور آزاد انسانوں کے لیے موزوں نہیں رہے گا۔ غلامی غیر اخلاقی ہے اس لیے کہ غلام خود فکر نہیں کر سکتا، اس کا آقا اس کے لیے فکر کرتا ہے؛ اس کا وجود حقیقی نہیں اس لیے کہ وہ اپنے عمل کا ذمّے دار نہیں۔ یہ کہنا کہ جس طرح ستاروں کی گردش قانون کی پابند ہے اسی طرح انسانی عمل بھی قانون کا پابند ہے، صحیح نہیں ہے۔ انسانی فطرت مادّی فطرت سے الگ ہے۔ انسانی معاملات میں قانون آزادی کا وسیلہ ہے۔ حقیقی اخلاق نہ تو میکانکی ہے اور نہ عمرانی، بلکہ شخصی ہے۔ اگر وہ شخصی نہیں ہے تو اجتماعی ترقی ممکن نہیں انسانی زندگی کی نیکی شخصی ہے جو اپنا عکس جماعت پر ڈالتی ہے۔ آزادی انسان کی اندرونی قدر ہے۔ شخص فیصلہ کرتا ہے کہ وہ کیا ہونا چاہتا ہے اور اسے کیا کرنا چاہیے۔ جب تک اسے اپنے اوپر اعتماد نہ ہو وہ آزاد نہیں کہا جا سکتا۔ آزاد ہونے کے لیے ہر شخص کو اپنی حقیقت پہچاننا چاہیے جو عقیدت کے بغیر ممکن نہیں۔ جدید عہد میں چوں کہ ہم عقیدت سے محروم ہیں اس لیے حقیقی آزادی سے بھی محروم ہیں۔ عقیدت کے بغیر اخلاق بھی نہیں پنپ سکتا۔ اخلاق کے معنی انسانی زندگی اور انسانی آزادی میں یقین رکھنے کے ہیں۔ چوں کہ ہم میں اس یقین کی کمی ہے اس لیے حقیقت پر ہماری گرفت ڈھیلی ہوتی جا رہی ہے اور ہم خوف میں مبتلا ہیں۔ اگر عقیدت سے زندگی محروم ہوگی تو اس کی جگہ خوف براجمان ہو جائے گا۔ ہم خود اپنی ذات سے خائف ہیں۔ دوسروں سے خائف ہیں، حال سے خائف ہیں، مستقبل سے خائف ہیں، ہر قوم کو دوسری قوم کا خوف ہے۔ ہم واقعات کو ان کی اصلی شکل میں دیکھنے سے ڈرتے ہیں۔ جب لوگوں کے شعور میں خوف اس قدر چھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے

کہ ہمیں اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر اعتماد باقی نہیں رہا۔ لے دے کر مملکت کا اقتدار باقی رہ جاتا ہے جس کا ہم سب سہارا لیتے ہیں اور اسے ہر مرض کا مداوا خیال کرتے ہیں۔ آج مملکت پوجمان شے بن گئی ہے۔ لیکن مملکت کی چاہے کچھ بھی حیثیت ہو، ہم شخصی ذمّے داری سے کبھی بھی سبکدوش نہیں ہو سکتے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ معاشرے میں جو بے بس اور کمزور ہیں، ان کی خدمت ہر مہذّب معاشرے کا فرض ہے، لیکن یہ خدمت بھی اشخاص کو اپنی اخلاقی ذمّے داریوں سے مستثنیٰ نہیں کر سکتی جو شخصی نوعیت رکھتی ہیں۔ ہر تنظیم اچّھی ہے، اگر اس میں آزادی اور نیکی کو فروغ ہو۔ اگر ایسا نہیں تو وہ لعنت ہے۔ جو تنظیم انسان کی روحانی آزادی کو کچلتی ہے وہ زیادہ عرصے تک انسانی فطرت کا ساتھ نہیں دے سکتی۔

تہذیبی اور معاشری زندگی کے مستقبل کے متعلّق صرف مارکس ہی نے پیشین گوئی نہیں کی بلکہ جدید زمانے کے دو عالی مقام مؤرّخ بھی پیشین گوئی کرنے میں اس سے کم نہیں ہیں۔ میری مراد ہے اسپنگلر اور ٹائن بی سے۔ اسپنگلر کا طریق تحقیق ثبوتیت (پوزی ٹیوزم) پر مبنی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ہر تہذیب کافی بالذّات وحدت ہوتی ہے جو اپنی خصوصیات رکھتی ہے لیکن ان میں ایک قدر مشترک ہے، وہ یہ کہ ان سب کی زندگی گردش کی پابند ہے جس میں ابتدائی نشو و نما، عروج اور زوال قانون کے ماتحت ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ہر تہذیب کی ابتدا وحشیانہ دَور سے ہوتی ہے، پھر اس میں معاشری اور سیاسی ادارے قائم ہوتے ہیں اور علوم و فنون کو فروغ حاصل ہوتا ہے، پھر اس تہذیب کا کلاسیکی دَور آتا ہے جس کے بعد اس کا زوال شروع ہو جاتا ہے۔ جس طرح نامی اشیا مر جاتی ہیں اسی طرح یہ تہذیب بھی مر جاتی ہے۔

تہذیبوں کی زندگی کا یہ چکر مقرر رہے جو زماں کی گردش کے ساتھ وابستہ ہے۔ اگر ہم یہ صحیح اندازہ لگا سکیں کہ ہماری موجودہ تہذیب کس دَور میں ہے تو ہم اس کے مستقبل کے متعلق حکم لگا سکتے ہیں۔ اسپنگلر کی رائے ہے کہ موجودہ تہذیب اپنے کلاسیکی دور سے گزر رہی ہے جس کے بعد اس کا زوال اسی طرح لازمی ہے جیسے دن کے بعد رات یا گرمی کے موسم کے بعد سردی کا موسم۔ اسی طرح تاریخ میں اور فطری علوم میں کوئی فرق نہیں جن میں واقعات اور نتائج کی قطعی طور پر پیشین گوئی کی جا سکتی ہے۔

اسپنگلر کا خیال ہے کہ ہر تہذیب مختلف حالتوں سے اسی طرح گزرتی ہے جیسے کوئی کیڑا مختلف تبدیلیوں سے گزر کر اپنا وجود پاتا ہے۔ وہ یہ بات تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کہ تاریخ کا عمل ذہنی عمل ہے جو ماضی کو حافظے کے ذریعے حال میں زندہ رکھتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تہذیب کا ہر دَور دوسرے دَور میں فطری طور پر خود بخود تبدیل ہو جاتا ہے جس کے لیے انسانی ارادے یا عمل کی حاجت نہیں۔ اس تبدیلی کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ کس قسم کے افراد اس تہذیب کے ساتھ وابستہ ہیں اور ان کے عمل کے محرکات کیا ہیں۔ تہذیب میں کوئی خاص اخلاقی یا روحانی مقاصد بھی نہیں ہوتے جنھیں افراد نے اپنے خونِ جگر سے فروغ دیا ہو۔ یہ سب کام خود بخود فطری عمل (پروسس) کے طور پر چلتا رہتا ہے اور اس وقت تک چلتا رہتا ہے جب تک کہ وہ تہذیب کسی نامی جسم کی طرح مر نہ جائے اور اس میں قوتِ حیات باقی نہ رہے۔ جس طرح حبشیوں کا رنگ سیاہ ہوتا ہے اور شمالی یورپ کے لوگوں کی آنکھیں نیلی ہوتی ہیں اسی طرح ہر تہذیب اپنا انداز اور رنگ رکھتی ہے جو قدرت اسے عطا کرتی ہے۔ اس میں کسی کے منصوبے

یا ارادے کو مطلق دخل نہیں۔ اسپنگلر کے نزدیک تہذیبیں اس طرح پیدا ہوتی اور مرتی ہیں جیسے جنگلی خود رو پھول، جو خود بخود کھلتے ہیں اور اپنی بہار دکھا کر مُرجھا جاتے ہیں اور جس مٹّی نے انھیں جنم دیا تھا اسی کا جز بن جاتے ہیں۔ قدرت کا کارخانہ جس طرح نباتات کی دُنیا میں چلتا ہے اسی طرح انسانی دنیا میں بھی ہے۔ دونوں جگہ فطرت کے قانون کارفرما ہوتے ہیں جن سے مفر ممکن نہیں۔ دراصل اسپنگلر کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ اس نے فطری اور تاریخی عمل میں فرق و امتیاز نہیں کیا۔ فطری عمل میں ماضی ہمیشہ کے لیے فنا ہو جاتا ہے، لیکن تاریخی عمل میں ماضی حال کا جز بن جاتا ہے۔ یونانیوں اور عربوں کے علوم و فنون آج بھی زندہ ہیں۔ تاریخی فکر نے انھیں زندہ رکھا ہے۔ تہذیب کی ایک تہہ پر دوسری تہہ جمتی ہے اور اسی طرح یہ سلسلہ برابر جاری رہتا ہے۔ تاریخی فکر و عمل میں انسانی ذہن باز آفرینی کرتا ہے اور اس طرح ماضی حال میں سمو جاتا ہے۔

ٹائن بی نے اپنی معرکہ آرا تصنیف "مطالعۂ تاریخ" میں تہذیبوں کے عروج و زوال پر جو بحث کی ہے اس میں اس کا طریق تحقیق بھی اسپنگلر کی طرح ثبوتی ہے۔ وہ واقعات کے انبار میں قوانین تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس نے بھی تاریخ کو اسپنگلر کی طرح عالم گیر لحاظ سے پیش کیا ہے۔ ان دونوں میں اور ایچ جی ویلس کی عالم گیر تاریخ میں بنیادی فرق ہے۔ ان دونوں کے یہاں مسلسل ترقّی کا تصوّر موجود نہیں، جو ایچ جی ویلس کی عالم گیر تاریخ کی خصوصیت ہے۔ انسانیت کی ترقّی کا تصوّر اُنیسویں صدی کے لبرل فلسفے کا جُز تھا جسے بعد میں شبہہ کی نظر سے دیکھا گیا کہ آیا واقعی مسلسل ترقی تاریخ میں ملتی ہے یا نہیں۔ ایچ جی ویلس مسلسل ترقی کے اصول کا علمبردار تھا۔ اسپنگلر تو

بالکل ہی اس کے خلاف تھا لیکن ٹائن بی نے درمیانی راہ اختیار کی۔ وہ اسپنگلر کی طرح یہ تو نہیں کہتا کہ اگر کوئی تہذیب مرگئی تو ہمیشہ کے لیے مرگئی اور کسی دوسری تہذیب کی شکل میں وہ اپنی زندگی کے عناصر پیوست نہیں کرسکتی۔ اس کے ساتھ ہی وہ ایچ۔ جی۔ ویلس کی طرح یہ بھی ماننے کو تیار نہیں ہے کہ انسانی تاریخ مسلسل ترقی اور ارتقا کی داستان ہے۔

ٹائن بی کے نزدیک تاریخ کا موضوع سوسائٹی ہے، جو تہذیب پر بھی حاوی ہے۔ اس طرح گزشتہ چھ ہزار سال میں اکیس تہذیبیں وجود میں آچکی ہیں۔ موجودہ زمانے میں پانچ سوسائٹیاں یا تہذیبیں زندہ ہیں۔ مغربی یورپ کی مسیحی تہذیب، مشرقی یورپ کی روسی بازنطینی تہذیب، چینی تہذیب جو پورے مشرق بعید میں پھیلی ہوئی ہے، ہندو تہذیب اور اسلامی تہذیب۔ ان تہذیبوں میں مغربی یورپ اور مشرقی یورپ کی کمیونسٹ تہذیب متحرک اور فعال ہیں اور باقی تین تہذیبیں زندہ تو ہیں لیکن ان دونوں کی خوشہ چیں ہیں۔ مشرقی یورپ کی روس کی تہذیب کے متعلق ٹائن بی کا خیال ہے کہ یہ مشرقی یورپ کی مسیحی تہذیب کی بازنطینی شاخ ہے۔ ان دونوں تہذیبوں کا ماخذ یونانی رومی ہے۔ مشرقی یورپ کی بازنطینی تہذیب کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ مغربی یورپ کی تہذیب کے مقابلے میں اپنا علیحدہ وجود برقرار رکھے۔ اس غرض کے لیے جہاں اس نے اور دوسری تدبیریں اختیار کیں، اس کی یہ تدبیر بھی رہی ہے کہ مغربی یورپ کی ٹیکنالوجی کو اختیار کرے اور اپنائے۔ اس کی دو واضح مثالیں ملتی ہیں، ایک پیٹر اعظم کے زمانے میں اور دوسری کمیونسٹوں کے موجودہ دور میں۔ پیٹر اعظم کے زمانے میں سترھویں صدی تک مغربی تہذیب نے جو سائنس اور ٹیکنالوجی میں ترقی کی تھی اس کو جتنا بھی ممکن تھا، اختیار کیا گیا۔

کمیونسٹ عہد میں مغربی یورپ کے صنعتی انقلاب کی تمام کیفیات شعوری طور پر پوری قوم پر طاری کی گئیں ۔ روس میں یہ عمل ابھی اچھی طرح سے پورا بھی نہ ہونے پایا تھا کہ دوسری جنگِ عظیم شروع ہو گئی ۔ اس اثناء میں مغربی یورپ کی مسیحی تہذیب نے جس کے دائرے میں امریکہ شامل ہے ، ایٹمی قوت کا راز معلوم کر لیا ۔ ۱۹۴۵ء جب کہ ایٹمی قوت پہلی مرتبہ جاپان کے خلاف استعمال ہوئی دنیا کی تاریخ میں خاص اہمیت رکھتا ہے ۔ اسی سال دوسری جنگِ عظیم ختم ہوئی ، لیکن دوسرے صنعتی انقلاب کا آغاز ہوا جسے تاریخ کا نیا موڑ کہنا چاہیے ۔ اس دوسرے انقلاب کے سامنے پہلا صنعتی انقلاب ماند پڑ جائے گا اس لیے کہ اس کی بدولت انسان کے ہاتھ میں اتنی قوت آ جائے گی کہ پہلے کبھی اس کا وہم و گمان تک نہ تھا ۔

ٹائن بی نے روسی بازنطینی تہذیب کی تین خصوصیات بتائی ہیں ۔ پہلی یہ کہ روسی اپنے کو دنیا کی منتخب قوم تصور کرتے ہیں ، حال ہی کے زمانے سے نہیں بلکہ قدیم زمانے سے ۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ روسی اپنے کو ہمیشہ راہ راست پر اور مغرب کو گمراہ خیال کرتے رہے ہیں ، چاہے وہ گزشتہ زمانے میں ہو جب کہ بازنطینی مسیحیت اور لاطینی مسیحیت کی آویزش تھی یا موجودہ زمانے میں جب کہ سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی نظام کی آویزش ہے ۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ پیٹر اعظم کے زمانے سے روسیوں کی برابر یہ کوشش رہی ہے کہ ٹیکنالوجی میں مغرب کی نقالی کریں ۔ چنانچہ اب روس نے ایٹمی قوت کے پوشیدہ راز بھی معلوم کر لیے ہیں اور وہ ٹیکنالوجی کے میدان میں اب مغرب سے پیچھے نہیں رہا ۔

اسپنگلر نے مغربی تہذیب کی بربادی کی پیشین گوئی کی تھی لیکن اس کے برخلاف ٹائن بی کا یہ خیال ہے کہ یہ تہذیب اپنے بقا کی کوئی نہ کوئی صورت ضرور

نکال لے گی۔ ایٹم کی قوت کا راز معلوم ہونے کے باعث انسان ایک خطرناک موڑ پر پہنچ گیا ہے جہاں اسے اپنے مستقبل کے متعلق فیصلہ کرنا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کی اخلاقی اور روحانی بصیرت رواداری کے اصول کی مدد سے اسے تباہی سے بچالے گی۔ اگر انسانوں نے ایک خاندان کی طرح رہنا نہ سیکھا تو ان کی بربادی لازمی ہے۔ ضرورت ہے کہ اجتماعی انانیت کی روک تھام کی جائے اور ایسا بین الاقوامی ادارہ قائم کیا جائے جو مختلف قوموں کے مفاد میں ہم آہنگی پیدا کر سکے۔ ٹائن بی نے یو۔ این۔ او کے ادارے سے مستقبل کی بڑی امیدیں وابستہ کی ہیں۔ اس کے نزدیک تاریخی تغیرات انسانی ارادے کے تابع ہوتے ہیں لیکن ان کے پیچھے الٰہی منصوبے کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ موجودہ زمانے میں ٹائن بی کی مذہب و عقیدت کی اپیل بجائے خود انقلاب آفریں ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ موجودہ تہذیب اگر چاہے تو اپنے کو تباہی سے بچا سکتی ہے، امید افزا پیغام ہے۔ وہ اپنے علمی مسلک کے متعلق ان الفاظ میں ذکر کرتا ہے: "میں زندگی کی پہیلی کو پوچھنے میں عقیدۂ جبر کا قائل نہیں ہوں۔ میرا ایقان ہے کہ امید زندگی کے ساتھ وابستہ ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں امید ہے۔ خدا کی مدد سے انسان اپنی تقدیر کا مالک ہے، کچھ حد تک، بعض لحاظ سے۔"

تاریخ میں مادہ روحانی عمل کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ مادی ارتقا میں صرف اسباب و علل کا سلسلہ ملتا ہے جس کے برخلاف زندگی میں مقاصد کا شعور کارفرما ہوتا ہے جس کی جلوہ گری سے تاریخ عبارت ہے۔ تاریخ میں انسان قدروں کی تلاش کرتا ہے اور انھیں پاتا بھی ہے۔ کائناتی قوتیں خیر کے موافق اور شر کے خلاف نظر آتی ہیں۔ وہ نہیں چاہتیں کہ قدریں ہمیشہ کے لیے دنیا سے

نیست و نابود ہو جائیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کائنات کی اساسی توانائی خیر کے تحفظ سے بے پروا نہیں ہے۔ اسپنگلر نے تاریخ میں قدروں کی نفی کی ہے اس لیے کہ اس کے نزدیک کسی مطلق حقیقت کا وجود نہیں۔ اس نے یہ بات محسوس نہیں کی کہ قدر کی اہمیت اس کے مطلق یا دائمی ہونے یا نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ زندگی کو اس کی ضرورت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ قدروں کے فروغ اور ان کے تحفظ کا اہتمام کرتی ہے۔ افراد جتنا زیادہ اپنے آپ کو ان کے ساتھ وابستہ رکھتے ہیں اتنے ہی ابدی زندگی میں شریک ہو جاتے ہیں۔ یہی انسانی زندگی کا کبھی نہ فنا ہونے والا حصہ ہے جسے موت بھی نہیں مٹا سکتی۔

تاریخ عالم زمانی عمل سے عبارت ہے جو دائمی طور پر تغیر کی حالت میں ہے۔ افراد اس میں عامل یا ایجنٹ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہر زمانے میں ان کے عمل کا دار و مدار بڑی حد تک ان کے اس عقیدے پر ہے کہ خیر کیا ہے؟ اس طور پر اخلاقی تصورات تاریخی حقیقت کے اجزا بن جاتے ہیں جو زماں میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اگر عالم کو سبب و اثر کے لحاظ سے سمجھا جائے تو بھی خیر عالم کی ساخت میں ایک اہم جز کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ محض ذہنی تجربے تک محدود نہیں ہوتا بلکہ اس کا معروضی جواز ملتا ہے بالکل اسی طرح جیسے فطرت کے قوانین کا ہوتا ہے۔ فطرت کے قانون بھی علیحدہ وحدت نہیں ہوتے جو اپنا آزاد وجود رکھتے ہوں مثلاً طبیعی قوانین میں جیسے تحفظ توانائی (کنزرویشن آف انرجی) یا قانون کشش ثقل (گریوی ٹیشن)، علیحدہ وحدتیں نہیں ہیں بلکہ ذہنی تصورات ہیں جن کی مدد سے نظام حقیقت کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ان قوانین کا وجود ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ان کا جواز و صحت خود فطرت کی ساخت میں مضمر ہے۔ تاریخ کے اخلاقی قوانین جس حقیقت کے لیے جواز کا حکم رکھتے ہیں وہ

طبیعی حقیقت نہیں ہے۔ اس کا تعلق تو شخصی زندگی سے ہوتا ہے۔ اشخاص عالم کی دوسری اشیاء سے اس لحاظ سے مختلف ہیں کہ وہ شعوری عمل کے مرکز ہیں۔ وہ اپنے مقاصد رکھتے ہیں جنھیں انھوں نے آزادی کے ساتھ منتخب کیا ہے۔ اشیا جیسی ہیں ویسی ہیں اور ویسی ہی رہیں گی لیکن اشخاص کو عمل کی آزادی حاصل ہے۔ اسی طرح اقوام کو بھی اپنی اجتماعی زندگی کی تشکیل کی آزادی ہے۔ فطرت میں امکانات کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا حالاں کہ تاریخ میں قوموں کی زندگی میں یہ بنیادی سوال ہے اس لیے کہ ان میں نشوونما ممکن ہے۔

فطری عالم اور اخلاقی عالم ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہوئے بھی بالکل ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں۔ انسان جو اخلاقی قدروں کے حامل ہوتے ہیں فطری عالم ہی میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ حقیقت میں فطری عالم اور اخلاقی عالم ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ خیر ان دونوں کی ساخت کا بنیادی جُز ہے۔

مغربی دُنیا کا انسان خاص کر اپنے مستقبل کی طرف سے پُرتشویش ہے۔ جن حالات میں وہ زندگی بسر کر رہا ہے ان کا اقتضا یہ ہے کہ تشویش پیدا ہو۔ لیکن رواداری اور تعاون کے ذریعے قومیں اپنے جھگڑوں کو طے کر سکتی ہیں۔ اس کا امکان ہے کہ آزاد معیشت اور اشتراکیت کے درمیان مفاہمت کی صورت پیدا ہو جائے اور وجود باہمی کے اصول کے مطابق مغربی تہذیب اور روسی بازنطینی تہذیب ایک دوسرے کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے گُر سے واقف ہو جائیں جس کی مثالیں تاریخ میں ملتی ہیں۔ از منۂ وسطیٰ میں صلیبی جنگوں کے بعد مسیحیت اور اسلام نے اسی اصول پر تعلقات استوار کیے۔ اور مذہبی جنگوں کے بعد پروٹسٹنٹ ازم اور کیتھولک ازم نے بھی ایک دوسرے کو گوارا کیا اور بعد میں زندگی کو سیکولرازم

کا اصول اسی لیے وجود میں آیا کہ ایک مملکت کے رہنے والے مختلف مذاہب کے لوگ آپس میں مل کر زندگی گزار سکیں۔

ٹائن بی کی تاریخ نویسی پر یہ تنقید عائد ہوتی ہے کہ اس کا سوسائٹی یا تہذیب کا تصور فطری ہے نہ کہ ذہنی۔ چنانچہ وہ اپنی تصانیف میں حیاتیات (بیالوجی) سے مثالیں اور تشبیہیں پیش کرتا ہے۔ وہ تاریخ کو خارجی طور پر دیکھتا ہے اور جیسا دیکھتا ہے ویسا قلم بند کر دیتا ہے۔ اس کے نزدیک واقعات انسانی تجربوں پر مبنی نہیں ہوتے جو مورخ کے ذہن اور روح کا جز بن گئے ہوں۔ اس نے اپنے وسیع علم کی فلسفیانہ بنیادوں کو مضبوط نہیں کیا۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخی واقعات بھی ذہنی عمل سے عبارت ہوتے ہیں جو ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلتا رہتا ہے۔ یہ ذہنی عمل ہی تاریخ کی جان ہے۔ اگر مؤرخ نے اسے نظر انداز کر دیا تو وہ اصلیت سے دُور ہو جائے گا۔ تاریخ تمام عالم کی ایک تخیلی تصویر ہے جو زمان و مکاں کے چوکھٹے کے اندر حرکت کی حالت میں ہے۔ بعض اوقات انسان اپنے ارادے سے اپنے مقصد کا تعیّن کرتا ہے لیکن اس مقصد کے تحت اس سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں وہ ہمیشہ اس کے ارادے کے مطابق نہیں ہوتے۔ اسے ہم کبھی اتفاق سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی تاریخی لزوم سے، اور اہلِ مذاہب اسے الٰہی مشیت کہتے ہیں۔ چاہے انھیں کچھ کہا جائے، یہ سب چیزیں انسانی عمل سے ماوراء ضرور ہیں۔

جب جدید انسان تاریخی ترقّی کا ذکر کرتا ہے تو اس کے پیش نظر عقل اور روشن خیالی کی ترقی ہوتی ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ اس کے وسائل اور اس کی قوت ایسے لزوم کا نتیجہ ہیں جو کائنات پر حاوی ہے۔ سیزر بھی باوجود اپنے جلال و اقتدار کے اپنے آپ کو تقدیر کے ہاتھ میں کھلونا سمجھا کرتا تھا۔ سیزر نے وسیع

نزاع کے بعد امن واماں قائم کیا تھا جس کے زیرِ سایہ کچھ دنوں کے لیے رومن تہذیب کے مقاصد کو فروغ حاصل کرنے کا موقع ملا۔ لیکن چوں کہ اس تہذیب کی اندرونی قوّت حیات زائل ہو چکی تھی، وہ زیادہ عرصے تک اپنا وجود برقرار نہ رکھ سکی۔ مسیحیت نے زندگی کا نیا پیغام پیش کیا اور رومن تہذیب کو، جس کا ڈنکا ساری دنیا میں بجتا تھا، درویشانہ مسلک کے سامنے ہار ماننی پڑی۔ اس عہد کی اصلی تخلیقی قوّت کا مظہر سیزر نہیں، حضرت مسیحؑ ہیں۔ اسی طرح چند صدی بعد مغربی ایشیا میں تخلیقی قوّت کا اظہار آں حضرت محمدؐ کی حیاتِ طیبہ میں ہوا نہ کہ ہرقل اور خسرو کی زندگی میں۔ ان دونوں پیغمبروں کی تعلیمات میں حقیقی تخلیقی آزادی کو اظہار کا موقع ملا جو زندگی کا جوہر بن گئے اور جس سے انسانی وجود اُجاگر ہوا۔ اس تخلیقی آزادی ہی کی بدولت انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ آزاد ارادے سے جو کرتا ہے وہی اس کا لزوم ہے جو اس کے اندر مضمر تھا۔ دراصل آزادی کا تصوّر بجائے خود تخلیق کے تصوّر پر مبنی ہے جس کی تہہ میں یہ ہے کہ خدا نے دُنیا میں انسان کو آزاد پیدا کیا، اور وہ آزادی کی بدولت اپنی تقدیر کی راہ معیّن کرتا ہے۔ اگر کوئی شخص اندرونی آزادی پر کامل یقین رکھتا ہے جو ہر قسم کے خارجی فطری لزوم سے زیادہ مؤثّر ہے، تو جب کبھی وہ اپنے ضمیر کی آواز پر لبیک کہے گا تو مقصدِ تخلیق کی تکمیل کرے گا۔ اس میں شبہہ نہیں کہ انسانی روح کی تخلیقی آزادی کا تصوّر جو تاریخ میں ظہور پذیر ہوتا ہے، روحانی نوعیّت رکھتا ہے اور تاریخ اور تقدیر کے مسائل کا حل اسی میں مضمر ہے۔ انسان کا تخلیقی ولولہ اسے جس منزل تک لے جاتا ہے وہی اس کی آزادی کی حد قرار پاتی ہے۔

چوتھا باب

ادبی قدریں

ہر تہذیب اپنے عقائد اور قدروں کو محفوظ رکھنا چاہتی ہے اور ان کا اظہار بھی کرتی ہے۔ یہ کام اداروں کے قیام اور فنونِ لطیفہ کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ تہذیب اپنے لطیف ترین اجزا کو فنونِ لطیفہ میں سمو دیتی ہے۔ ویسے دیکھا جائے تو ہر فن کی شان اور جلوے جداگانہ ہیں لیکن ان کی تہہ میں وحدت کی کارفرمائی ہوتی ہے جو تخیل کا کرشمہ ہے۔ ان کے اظہار کے ذرائع مختلف ہوتے ہوئے بھی وحدت کا رنگ رکھتے ہیں۔ اس وحدت میں ادیب اور فن کار معنی محسوس کرتا ہے۔ حقیقت کا خام مواد ادیب اور فن کار کو اپنی طرف متوجہ کرتا ہے کہ "مجھے دیکھ، مجھ میں معنی پنہاں ہیں۔ تو اگر چاہے تو ان کی نقاب کشائی کر۔ میں بے صورت ہوں، مجھے صورت عطا کر۔" فن کار اس آواز پر لبیک کہتا ہے۔

ادب لفظوں کا آرٹ ہے۔ ادیب لفظوں سے محبت اور ان کا احترام کرتا ہے۔ اس کی نظر میں لفظوں کی اپنی الگ دنیا آباد ہوتی ہے۔ لفظ ایک دوسرے

کے ساتھ طبعی مناسبت اور تعلق رکھتے ہیں۔ ان کا صحیح استعمال ذہنی آزادی کا طرۂ امتیاز ہے، جس کے ذریعے سے روح اپنا مکمّل اظہار کرتی ہے۔ فنون لطیفہ میں سے کسی فن میں ذہن کا اظہار اتنا بھرپور اور مؤثر نہیں ہوتا جتنا ادب کے ذریعے ہوتا ہے۔ لفظ ذہن کی آزادی کی علامت ہیں۔ یہ اظہار کی آزادی نہ فطرت عطا کرتی ہے، نہ عقل اور نہ سوسائٹی، بلکہ یہ روح کا عطیہ ہے۔ لفظ، روح کے اوصاف کی نشان دہی کرتے ہیں۔ لیکن انسان محض روح نہیں، وہ روح اور مادّے کا عجیب و غریب مجموعہ ہے۔ انسان کا جسم ہی بیمار نہیں ہوتا بلکہ اس کی روح بھی بیمار ہوتی ہے۔ اس کی روح کی سب سے بڑی بیماری یہ ہے کہ وہ آزادی سے محروم ہو جائے۔ روح کی غلامی بڑی پیچیدہ ہوتی ہے۔ اس میں کبھی تو وجود کو خارجی شکل میں دیکھا جاتا ہے اور کبھی خود اپنی ذات سے بے گانگی اختیار کر لی جاتی ہے۔ حقیقت سے بھاگنے یا اس سے انکار کرنے سے روح کی آزادی سلب ہو جاتی ہے۔ آزادی کو قائم رکھنے کے لیے ازبس ضروری ہے کہ حقیقت سے آنکھیں دوچار کی جائیں اور ضرورت ہو تو اس سے نبرد آزمائی کی جائے۔ ادیب اپنی اس جد و جہد سے ذہنی رکاوٹوں پر ایک ایک کر کے قابو پاتا اور روحانی کامیابی کا اظہار کرتا ہے جو تجریدی نہیں ہوتی بلکہ واقعی اور محسوس شکل میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ یہ کامیابی ان مادّی قوّتوں کے خلاف ہوتی ہے جن کا تو بس یہ کام ہے کہ روح کو اوپر اٹھنے سے روکیں اور اسے نیچے کی طرف گھسیٹیں۔ روح کو آزادی اس وقت نصیب ہوتی ہے جب وہ اپنے سے ماورا ہو کر اپنے سے بالاتر وجود یا کسی نصب العین سے اپنے کو وابستہ کر لے۔

عالم کی کوتاہی یہ نہیں کہ وہ مادّہ ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ جبر و لزوم کی زنجیروں

میں جکڑا ہوا ہے، جن سے ذہن چھٹکارا حاصل کرنا چاہتا ہے۔ ذہن کے لیے مادّے سے گلو خلاصی اُتنی ہی مشکل ہے جتنی کہ ان غیر مادّی دھوکوں اور دہموں سے جو ذہن کے اندر بسیرا کرتے ہیں۔ بہت سے ادیب اور فن کار ایسے ہیں جو آرٹ اور حسن کے تجریدی وجود کو مصنوعی طور پر اپنے ذہن پر طاری کر لیتے ہیں اس لیے کہ اصلی حقیقت ان کی نظر سے اوجھل رہتی ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ وجود کے ایک حصّے کو پورا انسان خیال کر لیا جاتا ہے اور اس طرح حقیقت کا مرکز اپنی جگہ سے ہٹ جاتا ہے۔ جذباتی چمک دمک آنکھوں کو خیرہ کر دیتی ہے۔ جمالیاتی فکر و احساس کے لیے یہ فضا خاص طور پر سازگار ہے۔ مذہب، اخلاق، علم سب پر جمالیاتی حکم لگائے جاتے اور اسی ایک کسوٹی پر انھیں پرکھا جاتا ہے۔ اگر غور سے دیکھیں تو خود حق میں جمال موجود ہے جو نظر سے اوجھل رہتا ہے۔

جس طرح اٹھارویں صدی میں معاشیات کے ماہروں نے معاشی انسان کی تخلیق کی تھی، اسی طرح انیسویں صدی میں جمالیاتی انسان نے جنم لیا جس کے نزدیک زندگی خواب کی سی کیفیت ہے۔ اس کا حقیقت سے دُور کا بھی کوئی تعلق نہیں۔ جمالیات میں غلو کے باعث انسانی ذہن میں اتنی قوت باقی نہیں رہتی کہ وہ مؤثر طور پر اپنا اظہار کر سکے۔ جمالیاتی انسان اسی طرح یک رُخا ہے، جس طرح معاشی یا سیاسی انسان۔ وہ حقیقی روحانی عمل سے محروم ہوتا ہے اس لیے کہ تخلیق کی صلاحیت اس میں باقی نہیں رہتی۔ وہ اپنے ضمیر کی آواز پر لبیک نہیں کہتا بلکہ اپنے اوپری جذبات کی تابعداری اختیار کرتا ہے۔ دنیا کے بڑے ادیبوں اور فن کاروں میں کوئی بھی جمالیاتی انسان نظر نہیں آتا۔ انھوں نے ادب کو زندگی کی بہتری کے لیے استعمال کیا نہ کہ محض حسن پرستی کے لیے۔

تخلیقی فن جمالیات کا پابند نہیں ہوتا بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کے

اثر سے جمالیاتی حس پیدا ہوتی ہے ۔ وہ جمالیاتی اصول سے بالاتر ہے اور اس کے عمل کا قانون خود اس کی ذات کے اندر مضمر ہوتا ہے ۔ یہ اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ جمالیات کا شیدائی خود کچھ تخلیق نہیں کرتا بلکہ دوسروں کی تخلیق کا دُور سے تماشا دیکھتا ہے۔ جمالیاتی حس حقیقت کے احساس کو کُند کر دیتی ہے اور انسانی نفس کو حقیقت کے جزوی اور ادھورے احساس کے علاوہ کچھ پلّے نہیں پڑتا ۔ حقیقت کا صحیح ادراک اسی وقت ممکن ہے جب نفس حرکت کی حالت میں ہو نہ کہ جمود میں ۔ جمالیاتی ادیب کو اسی لیے حقیقت کا پورا ادراک نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات خود اپنے وجود کا متوازن شعور بھی باقی نہیں رہتا ۔ وہ صرف اپنے سطحی جذبات سے کھیلنا جانتا ہے جو عمل اور حرکت سے ناآشنا ہوتے ہیں ۔ یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ اس میں اپنے اصلی جذبات سے لطف اندوز ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے یا نہیں ؟ بالعموم وہ ہمیشہ کسی نہ کسی فریبِ نظر میں مبتلا رہتا ہے ۔ صداقت سے اسے کوئی سروکار نہیں ہوتا اور نہ اسے صداقت کی کبھی پروا ہوتی ہے ۔ وہ ایسی تاثرّی کیفیت پیدا کرنا چاہتا ہے جس کا حقیقی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔

سوال یہ ہے کہ بڑے ادیبوں اور فن کاروں کی عظمت کا راز کیا ہے ؟ یہ یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا جواب جمالیات کے اصول میں تلاش کرنا عبث ہے ۔ اُن کی عظمت کا راز یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ادب و فن کے ذریعے ایسی تہذیبی قدریں پیدا کیں جو عالم گیر نوعیت رکھتی ہیں ۔ عالم گیر اس لیے کہ وہ عالم کے نظم و ضبط کا جُز ہیں ۔ اسی لیے ان میں انسان دوستی کے جذبات کوٹ کوٹ کر بھرے ہوتے ہیں ۔ ان ادیبوں اور فن کاروں نے جمالیات سے زیادہ انسانی مقدّر پر اپنی نظر رکھی اور روحانی آزادی کی منزلوں کی نشان دہی کی ۔ اسی

بات کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ انھوں نے انسان دوستی کے اخلاقی اصول کو ادبی آب و رنگ میں سمو کر پیش کیا، جس میں لوگوں کے لیے مسرّت بھی تھی اور افادیت بھی، لطف بھی اور رہبری بھی۔ اخلاقی عمل کی یہ خصوصیت ہے کہ اس کا ہر چھوٹے سے چھوٹا جز بھی عالمی نظم کے ساتھ منسلک ہوتا ہے اور اس طرح خود اس میں عالمگیریت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس سے صداقت کا تعین ہوتا ہے جو حسن و خوبی کے ساتھ ہم کنار ہوتی ہے۔ اگر کسی ادیب کی تخلیق انسان دوستی کے اخلاقی مقصد کو فروغ دینے میں قاصر ہے تو اس میں صداقت باقی نہیں رہ سکتی۔ پیغمبر اور مصلح نیکی اختیار کرنے اور بدی سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں۔ لیکن ادیب اور فن کار نیکی اور بدی کے پوشیدہ محرکوں کو ہمارے سامنے ظاہر کرتے ہیں تاکہ خود شناسی کا جوہر پیدا ہو۔ ادب کا مقصد اس سے بڑھ کر نہیں ہو سکتا جو انسانوں کے لیے باعثِ برکت ہے۔

فن کے خدوخال ہئیت سے معیّن ہوتے ہیں۔ ہئیت کا تقاضا موضوع ہے۔ فن کی حقیقت زندگی میں، انفرادی اور اجتماعی تجربوں میں، فطرت میں، خود انسانی روح میں موجود ہے۔ اس کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ فن خود اپنی حقیقت نہیں ہوتا اور اس کا وجود دوسرے حقائق کے تابع ہے۔ اس کا اپنا وجود ہے لیکن زندگی سے علیحدہ نہیں، اس لیے کہ اسی کے سوز و ساز میں اس کی نمود ہوتی ہے۔ معاشرہ جب اپنے شعور کے سب سے اونچے نقطے پر پہنچتا ہے تو اس کا اظہار ادب میں ہوتا ہے۔ ادب کا موضوع انسانی فطرت ہے جس کا اظہار معاشری تعلقات کی شکل میں کیا گیا ہو۔ ادب تجرید نہیں، چاہے یہ تجرید ہئیت ہی کیوں نہ ہو۔

ادب میں زندگی سے کیا مراد ہے؟ زندگی کے مظاہر میں اس قدر تنوع پایا جاتا ہے کہ اس کے کسی ایک جز کو کُل نہیں کہہ سکتے۔ حقیقت کا کوئی حصّہ مکمل حقیقت

پر حاوی نہیں کہا جا سکتا۔ فرد کی ذات میں معمولاً جس زندگی کا ظہور پایا جاتا ہے اس سے فرد حقیقی نہیں بن جاتا بلکہ عالم کے نظامِ عام میں وہ اپنے عمل و کردار کی بدولت جو مقام رکھتا ہے اسی کے تناسب سے وہ زندگی کا حق دار بنتا ہے اور وہی اسے حقیقی بناتی ہے۔

ادب کا کمال یہ ہے کہ اس میں ہیئت اور موضوع ایک دوسرے کے ساتھ ہم کنار ہوں۔ تخیل انھیں وحدت عطا کرتا ہے۔ محض جمالیاتی بنا پر کسی ادب کی عظمت نہیں تسلیم کی جا سکتی اس لیے کہ اس سے زندگی کے لامحدود امکان اُجاگر نہیں ہوتے۔ تخیل ادب میں، اشیاء اور مطالب کی صورت پذیری کرتا ہے۔ تشبیہہ واستعارہ لفظوں ہی کے رہینِ منّت ہیں جن سے لفظوں میں نئے اوصاف پیدا ہو جاتے ہیں۔ ادب میں لفظوں کا بس یہ کام نہیں ہوتا کہ مطالب کی ترجمانی کی جائے۔ اس کے ساتھ ان سے اشیاء کے اوصاف اور ذہنی کیفیتوں کا تعین کیا جاتا ہے، جس سے صداقت ظہور پذیر ہوتی ہے۔ ادبی اور فنی تخلیق ہمارے ذہن میں خاص کیفیت پیدا کرتی ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے تجربوں کو سمجھتے ہیں اور ان میں ہمیں نئے نئے معنی نظر آنے لگتے ہیں۔ لفظوں کے گرد انفرادی اور اجتماعی شعور کا ایک ہالہ ہوتا ہے جس کی توجیہہ کی ہر دور میں کچھ نہ کچھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔

پاسکال نے تخیل کو دُنیا کی ملکہ کا لقب دیا تھا۔ تخیل اشیاء کے امکانات پر تصرّف حاصل کرتا ہے۔ ادب میں تخیل خود قدر اور دوسری قدروں کا خالق ہے جو اشیاء میں مضمر ہوتی ہیں۔ یہ صرف اس عمل سے عبارت نہیں جس سے فن کی دنیا کی تعمیر ہوتی ہے بلکہ ہم اسے عالم گیر قدر کہہ سکتے ہیں جس سے حقیقت پہچانی جاتی ہے۔ جس طرح آرٹ فلسفے کا نچوڑ ہے، اسی طرح تخیل قدروں کا ماخذ ہے۔

فطرت میں، اخلاق میں، تاریخ میں ہم بس حقیقت کے دروازے پر کھڑے دستک دیتے ہیں لیکن آرٹ کی مدد سے ہمیں درون خانہ باریابی حاصل ہوتی ہے۔ تخیل ذہن کی آزادی کا علمبردار ہے۔ اس کا اظہار ہماری ذہنی زندگی کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ہماری اصلی زندگی ہے۔ جو بات قرینِ عقل ہوگی وہ تخیل میں ڈوبی ہوئی ہوگی۔ تخیل میں جس صداقت کو اہمیت حاصل ہے وہ چاہے موجود نہ ہو لیکن اس کے موجود ہونے کے امکانات ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تخیل فرد اور سماج کے درمیان تصادم کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ فرد اس کی مدد سے اپنا تحفظ کرتا اور اسے خود شناسی کا ذریعہ بناتا ہے تاکہ وہ جس طرح چاہے اپنی ذہنی زندگی کی تشکیل کرے۔ بعض دفعہ فن کاروں میں تخیل کا عجیب وغریب توارد ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی "ویسٹ لینڈ" اور پکاسو کی تصویر گیرنیکا ہیں۔ دونوں کے وجدان و تخیل نے مذہب اور فن کو ایک دوسرے کے ساتھ ہم کنار کر دیا ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ موجودہ زمانے کی سیکولر (دنیوی) تہذیبوں کی تہہ میں ایسے بنیادی اصول موجود ہیں جنھیں ہم غیر مشروط اور عالمگیر کہہ سکتے ہیں۔ تخیل میں یہ طاقت ہے کہ وہ ان قدروں کو ذہنی سطح پر لے آئے اور انھیں اجاگر کرے۔

ادب میں ہیئت بھی ہمارے تاثرات میں وحدت پیدا کرتی ہے موضوع کے تنوع میں ہم آہنگی اسی کی بدولت آتی ہے۔ اس طرح مختلف تفصیلات ایک کُل کی سالمیت میں گم ہو جاتی ہیں اور ان کا وجود الگ الگ نہیں رہتا اور احساس وشعور کی ساری قوتیں جو فن کار کی شخصیت کی گہرائیوں میں سوئی ہوئی تھیں، بکھرے، وجدانی وحدت بن کر ادب اور فن کی صورت میں جلوہ گر ہو جاتی ہیں۔ ہمیں عالم میں انتشار نظر آتا ہے لیکن ادیب اور فن کار کی آنکھ

اس میں مقصد کی ہم آہنگی اور وحدت دیکھتی ہے۔ ہئیت کوئی خارجی چیز نہیں جسے فن کار مواد پر عاید کرتا ہو بلکہ وہ خود مواد کے اندر مضمر ہوتی ہے۔ اس سے ان پوشیدہ معانی کو ظہور کا موقع ملتا ہے جو مواد کے اندر پہلے سے موجود تھے۔ مواد جو پہلے وحدت اور مقصد سے عاری تھا حسن و توازن کے باعث قابلِ قدر و وقار بن جاتا ہے۔ زہرہ (وینس) کا مجسمہ سنگ مرمر کی چٹان میں پوشیدہ تھا، اس کا منتظر کہ کوئی اسے اس کی ابدی نیند سے بیدار کرے اور بے ہیولیٰ مادے کو ہئیت و صورت عطا کرے۔ فن کار اپنے جوشِ تخلیق میں زہرہ کو چٹان سے باہر کھینچ نکالتا ہے۔ پہلے جو بے قدر پتھر تھا، اب باقدر زہرہ کی مورت بن جاتی ہے۔ عبدالرحمٰن بجنوری نے اپنی نظم "ناہید" میں اسی خیال کو اس طرح ادا کیا ہے:

جیسے شکم میں طفل ہو سنگ میں سو رہی تھی وہ
سُن کے صدائے تیشہ کو خوابِ گراں محال تھا
روح تصور نہاں، جسم تھا صورتِ عیاں
حسن حیاتِ جاوداں، ان کا بہم وصال تھا

ہر شے جو وجود رکھتی ہے قدر و قیمت بھی رکھتی ہے۔ سائنس اشیاء کی حقیقت ہمارے سامنے واضح کرتی ہے لیکن اس حقیقت کی قدر و قیمت کو ظاہر نہیں کرتی جو عالمگیر ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ تہذیبی مظاہر کی تعبیر و توجیہ سائنٹفک طریق کار سے نہیں کی جا سکتی۔ تہذیب کا معاملہ قدر آفرینی کا معاملہ ہے۔ سائنس تو بس تجزیہ کرنا جانتی ہے، حالاں کہ زندگی کے مظاہر میں امتزاج پایا جاتا ہے اور امتزاجی طریق کار ہی اس کے سمجھنے میں ہماری رہبری کر سکتا ہے۔ تجزیہ الگ الگ ٹکڑے کرتا ہے جو

طبیعی عالم میں تو ممکن ہے لیکن زندگی میں ممکن نہیں جو کُل ہے۔ بغیر تخیّل کے امتزاجی فکر جنم نہیں لے سکتی جو زندگی کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے اور ادب اور فن بھی اس کے رہینِ منت ہیں۔ اسے ہم تخیلی فکر بھی کہہ سکتے ہیں۔

ادب میں تخیّل کی بدولت ہئیت اور موضوع کی دوئی باقی نہیں رہتی اور اشخاص کے کیریکٹر عالم گیر حقائق بن جاتے ہیں۔ ہیملٹ ایک نوجوان ہے لیکن تخیل نے اس کی ذات میں اس عالمگیر حقیقت کو نمایاں کر دیا کہ جب کسی کے مزاج میں شک اور تذبذب ہو تو اس کا لازمی نتیجہ عمل کی کوتاہی کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ ایسی حالت میں اپنی ذات پر اعتماد نہیں رہ سکتا۔ ہیملٹ نے محسوس کیا کہ ہر شخص اسے دھوکا دے رہا ہے۔ ماں نے دھوکا دیا، جس لڑکی سے محبّت کی اس نے دھوکا دیا۔ دوستی کی تو اس میں بھی مایوسی کا منہ دیکھنا پڑا۔ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کا خیال ہے کہ ہیملٹ ڈرامے کی حیثیت سے ناکام رہا۔ اس میں شیکسپیئر نے ایک ایسے مسئلے کو اٹھایا جو اس کی قوّت اور صلاحیت سے باہر تھا اور بعض ایسی باتوں کو جو معمولی تھیں اس نے غیر معمولی اہمیت دے دی۔ لیکن اس رائے کے باوجود ہیملٹ عالمی ادب میں شہ کار کا مقام رکھتا ہے۔ وہ نہ صرف ڈراما اور شعر سے ہمارے جذبات کو چھیڑتا اور گُدگُداتا ہے بلکہ اس کی یہ بھی خوبی ہے کہ وہ زندگی کے مطابق ہے اور اس میں جن قدروں کی طرف اشارے ملتے ہیں وہ زندگی کے لیے اہمیت رکھتی ہیں۔ ہیملٹ کو چاہے ڈنمارک کا تخت و تاج نہ ملا ہو، لیکن انسانوں کے دلوں میں وہ صدیوں سے براجمان ہے۔ وہ ایک مستقل انسانی نمونے (ٹائپ) کی نمائندگی کرتا ہے۔ روسی ادیب ترگنیف نے اس کا مقابلہ ڈان کیوکزاٹ سے کیا ہے جو سراپا عمل تھا۔ پال ویلری نے ہیملٹ کو نصب العینی یورپین کہا ہے۔ اس کے نزدیک اس ڈرامے کو یورپ کے

ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک جو قبولِ عام حاصل رہا ہے وہ بے وجہ نہیں۔ وہ اسی کا مستحق تھا۔ دراصل اپنے معانی اور شعریت کے اعتبار سے ہیملٹ دنیا کے ادب عالیہ میں ایک اعلیٰ مقام رکھتا ہے۔ قدیم سامی ادب میں حضرت یوسفؑ کا قصّہ احسن القصص خیال کیا جاتا تھا۔ جدید ادب میں ہیملٹ اور فاؤسٹ کے کیرکٹر موجودہ تہذیب کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان کے کیرکٹر میں تخیّل اور جذبے کی کارفرمائی نے انھیں لازوال بنا دیا ہے۔ باوجود فرائڈ اور تحلیل نفسی کے فلسفے کے ہیملٹ کا مقام اپنی جگہ پر قائم ہے اس ڈرامے میں ہئیت اور موضوع دونوں ایک دوسرے میں اس طرح سے ضم ہو گئے ہیں کہ ان کا تجزیہ ممکن نہیں۔

سوفوکلیس اور شیکسپیئر کے المیہ (ٹریجڈی) کا ہمارے زمانے کے لوگوں پر وہ اثر تو نہیں ہو سکتا جو اُس زمانے کے لوگوں پر ہوتا ہو گا جب یہ المیہ لکھے گئے تھے۔ لیکن ان کی عالمگیر حیثیت سے ہم متأثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اگر ہم اپنے زمانے کے کسی المیہ کا ان استادوں کے لکھے ہوئے المیہ سے مقابلہ کریں تو زمین آسمان کا فرق نظر آئے گا۔ شیکسپیئر کے زمانے اور ہمارے زمانے کے جذبات کے تصوّر میں فرق ہے۔ نشاۃ ثانیہ سے اب تک خدا، فطرت، انسان سب کے تصوّر بدل گئے ہیں۔ شرافت کا تصور جو ہمیں شیکسپیئر کے یہاں ملتا ہے اس کا کہیں دُور دُور ابسن یا برنرڈ شا کے یہاں پتہ نشان نہیں ملے گا۔ شیکسپیئر کے کیرکٹروں کے مقابلے میں جدید ڈراما نگاروں کے کیرکٹر ادنیٰ اور مبتذل نظر آتے ہیں۔

المیہ کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا انسان اپنے ضمیر کے خاموش اور خفیہ عمل سے آزاد رہ سکتا ہے؟ اگر ضمیر گناہ کی یاد یا گناہ کی خواہش کی یاد سے چھٹکارا پالے تو

ایسا کرنے میں جو آزادی حاصل ہوگی اس کی کیا قدر وقیمت رہ جائے گی؟ المیہ کی حرکت ضمیر کی حدود کے اندر ہوتی ہے۔ راسین کا ہیرو سید اور شیکسپیئر کا ہیرو ہیملٹ جذبے کو فرض کی خاطر قربان کرنے میں تامّل نہیں کرتے۔ جدید زمانے کا ہیرو فطرت کے ماوراتقدیر کا احساس نہیں رکھتا۔ اسے اس کا یقین نہیں ہوتا کہ وہ واقعی کسی سے محبت کرتا ہے۔ وہ صرف یہ جستجو کرتا ہے کہ وہ کس سے محبت کرے؟ اس لیے اس کے یہاں حقیقی المیہ کا رنگ نہیں پیدا ہو سکتا۔ چوں کہ ہر لمحہ اس کی محبت میں تغیر ہوتا رہتا ہے اس لیے اس کے جذبے میں کلاسیکی ہیرو کے عمل کی سی شدت کبھی نہیں پیدا ہو سکتی۔ جذبے کے المیہ کا اگر اسے احساس پیدا ہو بھی جائے تو وہ احساس کبھی پیدا نہیں ہو سکتا جو اخلاقی عقیدے اور ماحول کے درمیان کشمکش کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے جو فنی صداقت سے عبارت ہے۔ اس صداقت کی بدولت وہ قدریں عیاں ہوتی ہیں جو اس دُنیا سے تعلق رکھتے ہوئے بھی ہمارے ذہن و احساس کو اس سے ماورا لے جاتی ہیں۔

قدیم ادب میں شرافت کا تصور المیہ (ٹریجڈی) کے ساتھ وابستہ تھا اس کے بغیر المیہ، المیہ نہیں ہو سکتا۔ یہ کہنا درست ہوگا کہ جب تک کوئی ڈراما نویس انسان کی عظمت اور کائنات میں اس کی اہمیت کو نہ مانتا ہو، اس وقت تک وہ کسی اعلیٰ درجے کا المیہ نہیں تخلیق کر سکتا۔ المیہ میں انسانی روح، عالم کے مقابلے میں فاتحانہ انداز سے نظر ڈالتی ہے اور وہ محسوس کرتی ہے کہ اس نے اپنے حریف یعنی خارجی فطرت کے سامنے ہار نہیں مانی۔ اعلیٰ درجے کے المیہ پیری کلیس کے یونان اور ملکہ ایلزبیتھ کے انگلستان میں لکھے گئے، اس لیے کہ اس زمانے کے دونوں ملکوں کے لوگوں کو اپنے اوپر بھروسہ تھا کہ وہ زندگی کے مصائب کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ وہ انسان کی عظمت کو مانتے تھے جو مصیبتوں کے وقت اپنے

اعلیٰ اور شریفانہ جذبات اور آہنی عزم کو ظاہر کرتی ہے۔ المیہ میں زندگی سے مایوسی کے بجائے قدروں پر اعتماد نمایاں کیا جاتا ہے جن کی خاطر جوکھوں میں پڑنا ضروری ہے۔ شیکسپیئر نے ہیملٹ جیسا کیرکٹر پیش کر کے مرینڈا کی زبانی ایک موقع پر کہلوایا تھا: "نئی دنیا کیسی دل کش ہے جس میں ایسے لوگ موجود ہیں۔"[1]

انیسویں صدی کے آخر میں فرانس اور انگلستان کے بعض ادیبوں نے جذبہ نگاری کی بجائے ہئیت اور لفظوں کی چھان بین کی طرف خاص توجہ کی۔ جذبے اور شخصیت کی حد تک ان کے یہاں احساس کی نفی ہے۔ انھوں نے اپنے وجود کی خود شناسی لفظوں کی دنیا میں کی جو ان کے نزدیک خارجی حقیقت سے بڑھ کر حقیقت کے حامل ہوتے ہیں۔ انھوں نے اپنی ذات پر یہ پابندی بھی عاید کی کہ نہ تو وہ جذبات نگاری کریں گے اور نہ مخصوص معاشری تصوّرات کی حمایت میں اپنی آواز اٹھائیں گے۔ انھوں نے لفظوں کی مخفی توانائی دریافت کرنے کی کوشش کی۔ وہ کبھی معنی کے لیے موزوں لفظ تلاش کرتے تھے اور کبھی لفظوں کے لیے معنی۔ انھیں یہ محسوس ہوا کہ معانی سے لفظوں کی خارجی صورت معیّن ہوتی ہے اور لفظوں کے برمحل استعمال سے خود معنی کا تعیّن عمل میں آتا ہے۔ انھوں نے ادبی لحاظ سے بعض اہم دریافتیں کیں۔ مثلاً یہ کہ ذہن میں خیال اور لفظ کی ترتیب الگ الگ نہیں ہوتی بلکہ ایک ساتھ عمل میں آتی ہے۔ فکر اپنی گہرائیوں میں خیال اور لفظ دونوں کو ایک ساتھ سمو کر سڈول بنا دیتی ہے۔ لفظ اور معنی کے صحیح ربط و تعلق سے حسن ادا کی جلوہ گری ہوتی ہے، جس کے بغیر ادب

---

[1] "Oh! Rare New World That Hath—Such Creatures in it"

میں تاثیر نہیں پیدا ہو سکتی۔ ان ادیبوں کی دنیا خوابوں کی پُر اسرار دنیا تھی جس کی تصویر کشی لفظ کر سکتے ہیں، بشرطیکہ انھیں سلیقے سے برتا جائے۔ اگر ایسا ہو تو علم اور تاثر دونوں ایک دوسرے میں ضم ہو جائیں گے۔ اس ہئیت پرستی کے لحاظ سے ادیب اور شاعر کی حیثیت بس ایک صناع یا کاریگر کی رہ جاتی ہے، جو تشبیہ و استعارہ اور وزن و آہنگ سے حسن کی تخلیق کرتا ہے جو اپنا مقصود خود ہوتا ہے۔

ہئیت پرستوں نے جو اسلوب اختیار کیا اس میں لفظوں کی صنعت گری تشبیہ و استعارہ کے پیچ وخم میں اُلجھ کر رہ گئی۔ اس آرٹ میں ادیب روزمرہ کی معاشری زندگی کی بجائے وجدانی طور پر حسن کی تخلیق کرتا ہے جو اشیاء کے جوہر کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ فرانس میں پارناس کا دبستان شاعری رومانیت کی جذبۂ زندگی کا ردِّ عمل تھا۔ اس میں ایسی شاعری کو مقصود بنایا گیا تھا جس میں شاعر کو اپنے شخصی جذبات سے کوئی تعلق نہ ہو اور نہ اس کے پیشِ نظر کوئی افادی پہلو ہو جیسے تمدنی اصلاح یا کسی سیاسی یا معاشی مسئلے کا حل۔ تیوفیل گوتیے نے اپنے ناول "میدموزیل موپاں" کے دیباچے میں کہا ہے: "حقیقی حسن کو بے مصرف ہونا چاہیے۔ وہ کسی کام نہیں آسکتا۔ ہر وہ چیز جو مفید ہے بدصورت ہو گی۔"

گوئٹے کا کہنا تھا کہ اصل حقیقت حسن ہے اور فن کار کا یہی دین اور ایمان ہونا چاہیے۔ اس کو اس کے علاوہ کسی اور چیز کی حاجت نہیں۔ اسے اخلاق کی بھی ضرورت نہیں، اس لیے کہ حسن میں اخلاق شامل ہے۔

فلوبیر کے نزدیک آرٹ کی حیثیت مذہب کی سی ہے۔ وہ کہتا تھا کہ ہر خیال کے لیے ایک لفظ ہے۔ ادیب کا فرض ہے کہ حسنِ ادا کے لیے مخصوص لفظ کی تلاش کرے اور اس وقت تک اسے تلاش کرتا رہے جب تک

کہ وہ اسے نہ مل جائے۔ اسی سے طرزِ ادا (اسٹائل)، کی جلوہ گری ہوتی ہے۔ ہر خیال کے لیے جو مناسب لفظ ہے وہی مطلب کو پوری طرح ادا کر سکتا ہے۔ جب خیال اور صحیح لفظ مل جاتے ہیں تو ان کی مثال ایسی ہے جیسے روح اور تن مل جائیں۔ حسین خیالات کا وجود حسین ہئیت کے بغیر ممکن نہیں اور حسین ہئیت، حسین خیالات کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی۔ اعلیٰ درجے کے ادب میں لفظ اور معنی میں مکمّل مطابقت ہونی چاہیے۔ ادب کا آرٹ سوائے ہئیت کے کچھ نہیں۔

فلو بیر کا خیال تھا کہ کوئی بڑا ادیب کبھی کسی نتیجے پر نہیں پہنچتا۔ عظیم ادب کے متعلق ہمیشہ ہم اس شبہے میں رہتے ہیں کہ اس میں قطعی طور پر کیا کہا گیا ہے۔ مثلاً شیکسپیئر کی نسبت ہم نہیں جانتے کہ زندگی اور اس کے مسائل کے متعلق اس کے خیالات کیا تھے۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس کی اپنی زندگی مسرور تھی یا مغموم۔ فلو بیر نے اپنے ناول "سینٹ انٹنی کی آزمائش" میں آرٹ اور مذہب کے متعلق بنیادی امور کا ضمنی طور پر ذکر کر دیا ہے۔ اس ناول کو اس نے تین مرتبہ پورے کا پورا خود اپنے ہاتھ سے لکھا۔ اس کے خیالات میں برابر جو تبدیلیاں ہوتی گئیں انھیں اس میں شامل کرتا گیا۔ اس میں اس نے زبان و بیان کی صحت کا خاص طور پر خیال رکھا۔ اس نے اس ناول میں یہ بات بار بار جتائی ہے کہ جس طرح زندگی ایک بے مقصد چیز ہے اسی طرح ادب اور فن کا بھی کوئی مقصد نہیں۔ فن کار کے پیشِ نظر اگر کوئی مقصد ہے تو وہ بس حسن آفرینی ہے، نہ کہ پبلک میں مقبولیت حاصل کرنا۔ اگر اسے قبولِ عام نصیب نہ ہوا تو نہ ہو۔ اسے اس بات کی مطلق پروا نہیں کرنی چاہیے۔ ایک خط میں اپنے ناول "سلامبو"، کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے: "میں جانتا ہوں کہ میں جو کچھ

کر رہا ہوں وہ دانش مندی نہیں اور اسے کبھی بھی مقبولیت حاصل نہ ہوگی۔ لیکن میرے نزدیک اس بات کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ لکھنے والا خود اپنے لیے لکھے۔ حسن آفرینی کا بس یہی ایک طریقہ ہے۔"

اسی طرح کی بات فرانسیسی مصوّر دیگا نے کہی ہے۔ اس کا قول ہے:

"کیا تصویر اس لیے بنائی جاتی ہے کہ لوگ اسے دیکھیں؟ نہیں تصویر صرف دو تین دوستوں کے لیے بنائی جاتی ہے اور چند ایسوں کے لیے جو اب زندہ نہیں ہیں۔"

فلوبیر کے دوسرے ہم عصر فرانسیسی ادیبوں نے اپنے سامنے اگر کوئی مقصد رکھا تو وہ ہئیت میں حسن پیدا کرنا تھا۔ انھیں اس بات کا یقین تھا کہ ادب اور فن کا کوئی اخلاقی یا افادی پہلو نہیں بلکہ وہ اپنا مقصود خود ہیں۔ بعض ادیبوں نے دیدہ و دانستہ اپنے موضوع اور کرداروں کے انتخاب میں زندگی کے مکروہ اور مبتذل پہلوؤں پر زور دیا۔ انھوں نے روح کو نظر انداز کر کے صرف جسم سے بحث کی۔ جسم فطری جبر کا پابند ہے اور اس کے لیے لازم ہے کہ اس میں انتشار، تغیّر اور خلل پیدا ہوتا رہے جو اسے انحطاط اور موت کی منزل کی طرف لے جاتا ہے۔ اس لیے انھوں نے جو نتائج نکالے وہ یاس پسندی کا رنگ لیے ہوئے تھے۔ کہیں لذت پرستی صاف نظر آتی ہے۔ فطرت پرستی کا جو رجحان اس زمانے کے فرانسیسی ادب میں تھا اسے زولا نے ایک مستقل تحریک کی شکل دے دی جو بالزاک کی حقیقت نگاری کے اصول سے بالکل جداگانہ نوعیت رکھتی تھی۔ فطرت نگار ادیب حقیقت کی عکاسی کرتا ہے اور اسے اس طرح سے پیش کرتا ہے جیسی کہ وہ اصل میں ہے، تخیّل اور جذبے کے نقش و نگار سے عاری۔ فطرت نگار ادیبوں کو سائنس کی صداقتوں پر بھی پورا اعتماد تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ

ادب کی تخلیق اسی طرح صحیح مشاہدے اور تجربے پر مبنی ہو جیسے سائنس میں ہے۔ سائنس میں خاص کر حیاتیات کی تحقیق سے تقریباً سب فطرت نگار ادیب متاثر تھے۔ اگست کونت کی ثبوتیت کے نظریے کا بھی ان پر اثر ہوا جس کی رو سے صرف ان حقائق کو تسلیم کیا جاتا ہے جن کا مشاہدہ اور تجربہ کیا جا سکے اور جن کا ثبوت موجود ہو۔ تین نے اپنی ادبی تنقید میں سائنس کا سا لزوم پیدا کرنے کی کوشش کی۔ فطرت نگاروں نے اس کے اصول تنقید کی پیروی کی جس کی رو سے انسانی صلاحیتوں کے ماخذ نسلی ماحول اور زمانہ ہیں۔

زولا کے نزدیک ناول لکھنے والا ادیب اپنے تجربے سے ان قوانین کی تصدیق کرتا ہے جو جبلی طور پر کرداروں کے عمل کو متعین کرتے ہیں۔ لیکن اس ضمن میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ادب اور سائنس کی مشابہت سطحی ہے۔ ادب کبھی بھی سائنس نہیں بن سکتا، اس لیے کہ وہ ادیب کے ذہنی انتخاب سے وجود میں آتا ہے۔ سائنس داں اپنے تجربے میں فطرت کا ردِ عمل دیکھتا ہے۔ اس کے برخلاف ادیب جو ردِ عمل دیکھتا ہے وہ وہی ہوتا ہے جو اس کے اپنے ذہن کا اختراع ہے۔ اس طرح اس کے تجربے کی نوعیت لازمی طور پر سائنٹسٹ کے تجربے سے مختلف ہو گی۔ زولا نے ادب میں سائنٹفک عنصر کو داخل کرنے کا جو ادعا پیش کیا تھا اس کی اصلیت مشتبہ ہے۔ خود اس کے ساتھیوں میں موپاساں اور دودے نے عملی طور پر زولا کے اصول کو جھٹلا دیا اور حقیقت نگاری کی دوسری راہیں نکالیں۔

پارناسی مسلک کی شاعری میں ہیئت اور تیکنیک پر بہت زور دیا گیا تھا، گویا کہ شاعر ایک کاری گر ہے نہ کہ فن کار۔ اس مسلک کے فنی تصوّر میں مصوّری اور مجسمہ سازی کی طرح ہیئت اور موضوع متعیّن، ترشے ترشائے،

ڈھلے ڈھلائے اور ٹھوس ہوتے تھے، جنھیں واضح طور پر محسوس کیا جا سکتا تھا۔ اس کے برخلاف رمز نگاری (سمبولزم) کے مسلک میں ہیئت اور موضوع غیر معیّن اور موسیقی کی لے اور آہنگ کی طرح اشارتی اور علامتی ہوتے تھے۔ واگنر کی موسیقی میں یادوں کو اُبھارنے کی جو قوت تھی اس کا اثر رمز نگاروں نے قبول کیا۔ اس میں بہنے والی اور حسی گرفت سے باہر رہنے کی جو صلاحیت تھی اسے انھوں نے اپنی شاعری میں سمونے کی کوشش کی۔ رمز نگاروں نے ہیئت کے مقررہ اصول سے ہٹ کر مزاج کی کوئی خاص کیفیت یا کسی مخصوص فضا کی طرف اشارہ ادب کا مقصد قرار دیا۔ اس کے علاوہ وہ پہلی مرتبہ تحت شعور کی پُراسرار اور دُھندلی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوئے۔ یہاں انھوں نے دیکھا کہ من مانے طور پر بے صورت اور منتشر قسم کے تلازمات معیّن ہو جاتے ہیں، جو کبھی تو انسانی شعور کے بہاؤ میں بہنے لگتے ہیں اور کبھی بے ترتیبی اور ابتری کی حالت میں وہیں کے وہیں اپنے اوپر پیچ و تاب کھاتے ہیں۔

بودلیر، ورلین، مالارمے اور ریں بو کے عقاید اور خیالات میں بہت فرق ہے۔ لیکن وردوں بینی ان کے یہاں مشترک قدر کے طور پر موجود ہے اسی لیے انھوں نے اپنے زمانے کی ثبوتیت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ اس زمانے میں جب کہ زولا کی فطرت نگاری زور پر تھی، وہ عینیت کی نمائندگی کرتے رہے اور زندگی کے ان عناصر کی اہمیت کو واضح کرتے رہے جو طلسمی حیثیت رکھتے ہیں۔ رومانی شاعروں کے پیش نظر جذبات کی ترجمانی تھی جن کے ساتھ تخیل اپنے خوابوں کا رشتہ جوڑتا ہے۔ پارناسی شاعر غیر شخصی، تجریدی اور لطیف حسن کے پرستار تھے۔ رمز نگار شاعروں نے دھندلی اور مبہم جبلتوں اور پُراسرار امنگوں اور ولولوں کو اپنا موضوع بنایا جن کا عقلی تجزیہ انھیں فنا کر دے گا۔

سچا تأثر وہ ہے جس کا ادراک تو ہو سکتا ہو لیکن وہ معرض بیان میں نہ آ سکے، بالکل اسی طرح جیسے خوشبو اور ہم آہنگ نغمے کی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ یہ تأثرات اسی طرح سے ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں جیسے ہمارے خوابوں کی تصویریں ایک دوسرے سے مبہم طور پر منسلک ہوتی ہیں۔ ان میں عقل و منطق کا تعلق تلاش کرنا عبث ہے۔ اکثر اوقات رمز نگار شاعری لفظوں کا گورکھ دھندا ہو کر رہ گئی جو چیستاں سے کم نہیں تھی اور جسے اخلاق اور زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس مسلک کے شاعروں کے یہاں انسان دوستی رمز و کنایہ میں گم ہو کر رہ گئی۔

ابسن شروع میں جمالیاتی اصول کا قائل تھا، لیکن بعد میں اس کے خیالات میں تبدیلی پیدا ہو گئی۔ مغربی ملکوں کے سفر سے واپس ہونے کے بعد اس نے اپنے ایک خط میں لکھا: "اگر کوئی مجھ سے پوچھے کہ باہر کے ملکوں میں تمھارے قیام کا کیا نتیجہ نکلا، تو میں کہوں گا کہ مجھے یہ فائدہ ہوا کہ میں نے اپنے آپ کو جمالیاتی مسلک کے اثر سے آزاد کر لیا۔ اب میرا خیال ہے کہ جمالیات شاعری کے لیے اتنی ہی بڑی لعنت ہے جتنی کہ دینیات مذہب کے لیے ہے۔"

بیسویں صدی میں فن برائے فن کی براہ راست حمایت میں کمی واقع ہوئی۔ سرریلسٹ ادیب بھی کہنے لگے کہ ہمارے سامنے مقصد ہے۔ اس صدی کے بڑے ادیبوں میں پروست کے یہاں جمالیاتی تصوّف ملتا ہے۔ اس نے اپنے ناول "کھوئے ہوئے زمانے کی جستجو" میں حافظے کو کھنگال کر گزشتہ واقعات کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے۔ اس نے ایک جگہ کہا ہے کہ ہمارا وجود ہمارے حافظے کا رہینِ منّت ہے جو ماضی کی یادوں کو محفوظ رکھتا ہے۔ ماضی کی یہ یادیں موجودہ حقیقت سے زیادہ حقیقی ہوتی ہیں۔ پروست کا خیال تھا کہ ہمارے مادّی

وجود کے ماسوا ایک اور حقیقت ہے جس کی معنویت وہ جانتا تھا۔ یہ حقیقت حسن و جمال میں ڈوبی ہوئی ہے۔ اس کا احساس اس وقت ممکن ہے جب ہم ان لمحوں میں اپنی زندگی کو سمیٹ لیں جو اب باقی نہیں رہے۔ یہ سب لمحے ہمارے تحت شعور میں موجود ہیں۔ ہماری حقیقی زندگی وہی ہے جب کہ ہم اپنے آپ کو ان سے وابستہ کرلیں۔ اس طرح ہماری روح اس حقیقت سے ہم آغوش ہوجائے گی جو ناقابلِ تغیّر ہے۔

آندرے ژید بھی پروست کی طرح دائمی تغیّر کو مانتا ہے، اس لیے کہ اس کے نزدیک ہر لمحہ قابلِ قدر ہے۔ خود فن کار کی ذات میں بھی تغیّر ہوتا رہتا ہے جو اس کی اندرونی آزادی کو ظاہر کرتا ہے۔ ژید نے آزادی کے لفظ کو وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ یہ نہ صرف سیاسی اور معاشری بندھنوں سے گلو خلاصی ہے بلکہ اخلاق کے ضابطوں سے بھی۔ فرانس میں رمزیت کو ختم کرنے اور کلاسیکی اندازِ تحریر کو پھر سے زندہ کرنے میں اس کا اثر قابلِ لحاظ ہے۔ اس کے یہاں زولا کی فطرت نگاری کے خلاف ردّعمل نظر آتا ہے۔ وہ ادب میں تصوّرات کی اہمیت کو مانتا ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ وہ تصوّرات کے ساتھ کھیلتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ ادب میں ہئیت کو بہت اونچا مرتبہ دیتا ہے کہ بغیر اس کے ادب، ادب کہلانے کا مستحق نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس کے خیالات اخلاقی نظم وضبط سے عاری تھے لیکن اس کے باوجود وہ آرٹ کو نظم وضبط کا خالق خیال کرتا تھا، اس لیے کہ اس کی بدولت اندرونی انتشار اور افراتفری سے نجات ممکن ہے۔ ژید کا آرٹ کا نقطۂ نظر جمالیاتی اور انفرادی ہے۔ اس نے حسی تجربوں اور خاص طور جنسی زندگی کے تجربوں کو عینی صورت میں پیش کیا۔ اس نے اپنے نظامِ تصوّرات میں عقل کے مقابلے میں حس اور تصوّر کو زیادہ نمایاں کیا۔ آندرے ژید اور

پروست نے فرانسیسی ادب میں وجودیت (اکزسٹنشل ازم) کی تحریک کے لیے راستہ صاف کر دیا۔ دونوں نے اہلِ فرانس کے روشن خیال طبقے کے فکر و عمل کو متاثر کیا۔ ژید کا اثر اہلِ فرانس کی ہم عصر پیڑھی پر بہت گہرا پڑا اور اب بھی اسی اثر کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔

انگلستان میں ہئیت پرستوں نے اتنی بے راہ روی اختیار نہیں کی جتنی کہ فرانس میں۔ اس تحریک کے حامیوں میں والٹر پیٹر اور آسکر وائلڈ کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان دونوں کے طرزِ تحریر میں خاص جاذبیت ہے۔ پیٹر کی طبیعت کی نفاست کا یہ حال تھا کہ کپلنگ اور اسٹیونسن جیسے ادیب اسے اس لیے ناپسند تھے کہ ان کے طرزِ تحریر میں لطافت کی کمی تھی اور ان کے یہاں ایک قسم کی درشتی، سختی اور کھردرا پن پایا جاتا تھا جو ادب میں بڑی کوتاہی ہے۔ اس کا قول تھا کہ آرٹ کا جس میں ادب شامل ہے، کمال یہ ہے کہ وہ موسیقی بن جائے۔ موسیقی ہر قسم کے آرٹ کا نصب العین ہونا چاہیے، اس لیے کہ اس میں ہئیت اور موضوع کا فرق و امتیاز بالکل مٹ جاتا ہے اور وہ دونوں ایک دوسرے میں مکمل طور پر ضم ہو جاتے ہیں۔ پیٹر، فلوبیر کو اپنا روحانی پیشوا مانتا تھا اس نے اپنے خیالات اور طرزِ تحریر میں بہت کچھ اس کا تتبع کیا۔

آسکر وائلڈ کا خیال تھا کہ فن کار کا کوئی اخلاقی رجحان نہیں ہونا چاہیے۔ اس کا قول ہے کہ "کوئی کتاب اخلاقی یا غیر اخلاقی نہیں ہوتی۔ کتابیں یا تو اچھی لکھی ہوئی ہوتی ہیں یا بری"۔ اس پر جارج مور نے یہ اضافہ کیا کہ اگر کتابیں غیر اخلاقی ہوں تو اچھا ہے۔ آسکر وائلڈ نے "پکچر آف ڈورین گرے" میں لارڈ ہنری کی زبانی ایک خاتون کی نسبت کہلوایا ہے "اس میں تو بدصورتی

سے بھی بڑھ کر عیب ہے کہ وہ نیک ہے[۱]"۔ اس ایک جملے میں آسکر وائلڈ کا حسن اور خیر کا نظریہ واضح ہو جاتا ہے جس کی مزید تشریح کی حاجت نہیں۔ انسانی نیکی اور شرافت پر اس سے بڑھ کر طنز و تشنیع اور کیا ہو سکتی ہے۔

مجموعی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ فرانسیسی ادب کے مقابلے میں انگریزی ادب نے متوازن راہ اختیار کی۔ جس طرح عام طور پر سیاسی اور معاشی زندگی میں انگریزی مزاج نے انتہا پسندی سے احتراز کیا، اسی طرح ادب میں بھی اس نے اعتدال کا دامن اپنے ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ شیکسپئیر کے یہاں ہمیں کسی قسم کی ادعا پسندی نہیں ملتی۔ فرانسیسی مفکر اور ادیب مونتین کے زیر اثر وہ اچھائی اور برائی دونوں کے پہلو پیش کر دیتا ہے اور یہ بات وہ تماشا دیکھنے والوں پر چھوڑ دیتا ہے کہ وہ خود رائے قائم کریں۔ اس نے اپنے فکر و خیال کے لیے کوئی ایسی راہ متعین نہیں کی جس کی خوبی کی نسبت وہ دوسروں کو پیروی کرنے کی تلقین کرتا۔ اس کے برخلاف ملٹن اپنی "گم شدہ فردوس" (پیراڈائز لاسٹ) میں صاف صاف صحیح اور غلط اور خیر اور شر کے متعلق حکم لگاتا اور ان کے درمیان حدِ فاصل قائم کرتا ہے۔ اس پوری نظم میں خیر و شر کا محاربہ بیان کیا گیا ہے۔ شیطان کا کیرکٹر ایسی آب و تاب سے پیش کیا ہے کہ پڑھنے والوں کو گمان ہونے لگتا ہے کہ کہیں وہی تو اس کا ہیرو نہیں۔

خیر و شر کی لڑائی ہم میں سے ہر ایک کی زندگی کا جزو ہے جسے ملٹن نے اپنی نظم میں بیان کیا ہے۔ وہ ادب جو زندگی میں اخلاق کی قدر و قیمت کو مانتا ہے اس سے چشم پوشی نہیں کر سکتا۔ انگریزی ادب کی روایات میں زندگی

Why, She is Worse Than Ugly, She is Good

کے اخلاقی محرک کی خاص اہمیت رہی ہے۔ بنین کی "پلگرمس پراگرس" میں مذہبی اور اخلاقی زندگی کی تصویر پیش کی گئی ہے۔ جانسن کی نظم اور نثر دونوں میں عقل اور صداقت کے مقاصد پیشِ نظر رہے۔ اس کا قول ہے "جو شخص عقل کے مطابق فکر کرتا ہے اس کی فکر کا اخلاقی ہونا لازمی ہے۔"

انگریزی زبان کے سب بڑے ادیب بامقصد ادب کے قائل رہے ہیں۔ انھوں نے جمالیات کو اخلاقیات سے کبھی علیحدہ نہیں ہونے دیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ انھوں نے ادب کو وعظ و تلقین کا ذریعہ بنایا۔ ہاں، انھوں نے حسن آفرینی کے ساتھ اپنے پڑھنے والوں پر اچھا اثر ڈالنے کی کوشش کی اور بعض نے جو راہ اپنے فکر و عمل کے لیے متعین کی تھی اس کی جانب دوسروں کو بھی آنے کی دعوت دی۔ رومانی شاعروں پر ملٹن کا اچھا خاصا اثر رہا۔ صنعتی انقلاب نے اہلِ یورپ کی زندگی کی کایا پلٹ دی تھی۔ انگلستان اس انقلاب کا مرکز تھا۔ چنانچہ اس انقلاب نے جو مسائل پیش کیے ان کا عکس انگریزی ادب میں صاف دکھائی دیتا ہے۔ رومانی ادیبوں میں اسکاٹ اور بائرن کی شخصیتیں اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے شروع میں انگلستان کی ذہنی زندگی پر چھائی ہوئی تھیں۔ اگرچہ ان دونوں کا ادبی مسلک ایک تھا لیکن سیاسی اصول میں انھیں اختلاف تھا۔ انگلستان کے دوسرے رومانی ادیبوں نے رومانیت کو جرمنی اور فرانس کے ادیبوں کی طرح ایک تحریک کے طور پر نہیں چلایا۔ جرمنی اور فرانس میں رومانیت ایک تحریک تھی اور وہ سب جو اس میں شریک تھے ذہنی طور پر ایک دوسرے سے بہت قریب تھے۔ انگلستان میں ایسا نہیں تھا۔ بعض رومانی ادیب اور شاعر سائنس اور ٹیکنالوجی کو بہ نظرِ استحسان دیکھتے تھے اور اس کے برخلاف بعض ان کے شد و مد سے مخالف تھے، اس لیے کہ انھیں اندیشہ تھا

کہ ان کی وجہ سے وہ قدریں فنا ہو جائیں گی جو انھیں عزیز تھیں۔

بلیک اور کیٹس سائنس اور ٹیکنالوجی کے بڑھتے ہوئے اثر کو شاعری کے لیے سمِ قاتل سمجھتے تھے۔ بنجامن ہیڈن نے اپنی ڈائری میں ایک دعوت کا ذکر کیا ہے جس میں لیمب، ورڈزورتھ اور کیٹس شریک تھے۔ سائنس پر گفتگو ہو رہی تھی۔ اس ضمن میں کیٹس نے نیوٹن کے متعلق کہا کہ اس نے دھنک کی شاعرانہ کیفیت کو یہ کہہ کر فنا کر دیا کہ اس میں سات رنگ ہیں جن میں روشنی کی شعاعیں منشور کے ذریعے منقسم ہو جاتی ہیں۔ دعوت کے اختتام پر نیوٹن کا جامِ صحت یہ کہہ کر نوش کیا گیا۔

"نیوٹن کو صحت نصیب ہو اور علم ریاضی کی الجھنوں میں اضافہ ہو۔"[1]

کیٹس نے اپنا زندگی اور فن کا نظریہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے: "مجھے کسی چیز کا اتنا یقین نہیں جتنا کہ دل کی محبت اور اس کی برگزیدگی اور تخیل کی صداقت کا۔ تخیل جسے حسن قرار دیتا ہے وہ ضرور ہے کہ صداقت ہو، چاہے پہلے سے اس کا وجود ہو یا نہ ہو۔ میرا یہی خیال دوسرے جذبات کے متعلق بھی ہے۔ سب جذبات بلند درجہ رکھتے ہیں اور ان سے حسن کی تخلیق ہوتی ہے۔"

کیٹس کو اس بات کا احساس نہ تھا کہ سائنس بھی جب اپنی بلندیوں پر پہنچتی ہے تو وہ بھی شاعری کی طرح وجدانی سرچشموں سے سیراب ہونے لگتی ہے۔ موجودہ زمانے میں سائنس کے ماہروں میں آئنسٹائن اور لارڈ رودرفورڈ کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے جن کی تخیلی فکر بڑی دور رس ثابت ہوئی۔ لارڈ رودرفورڈ نے اپنی ایٹمی تحقیقات کے دوران میں ایک مرتبہ ایٹم کا ذکر کرتے ہوئے کہا تھا: "ایں۔ کیا ایٹم کا وجود نہیں۔ ان فقطوں کو تو میں اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں۔"[2]

---

۱ To Newton's Health and Confusion to Mathematics

۲ What, no Such Thing as Atoms? Why, I can See The beggars

انگریزی زبان کے رومانی شاعروں میں بلیک، ورڈسورتھ، کولیرج اور کیٹس، شیکسپیئر کی جانب استفادے کے لیے رجوع ہوئے، اس لیے کہ وہ تخیل کا بادشاہ تھا۔ علم اور تجربہ اور حال اور ماضی کے واقعات تخیل کے ذریعے شاعر کی اندرونی زندگی کا جز بن جاتے ہیں۔ رومانی شاعروں کے نزدیک تخیل ذہن کا آزاد عمل ہے جس پر جذبہ اپنا رنگ چڑھاتا ہے۔ شیکسپیئر کے نزدیک شاعر وہ ہے جس کی آنکھ سے جذب و کیف ٹپکے۔ یہ آنکھ زمین سے آسمان تک اور آسمان سے زمین تک نظر دوڑاتی ہے اور تخیل کے ذریعے نامعلوم اشیاء کو صورت عطا کرتی ہے۔ اسی بات کو شیلی نے اس طرح کہا ہے کہ عالم کی حقیقت مادی ہے، لیکن تخیل اس کی قلب ماہیت کر دیتا ہے۔ اگرچہ جدید زمانے میں رومانیت کے خلاف سخت ردِ عمل نظر آتا ہے، بایں ہمہ یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ حقیقت نگاری بھی تخیل کے بغیر اپنی تکمیل نہیں کر سکتی۔ تخیل کے بغیر ماضی حال سے اپنا رشتہ نہیں جوڑ سکتا۔ ییٹس اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ دونوں ادبی روایات کے قدردان ہوتے ہوئے یہ بات مانتے ہیں کہ ادیب کو تخیل کی مدد سے قدروں کی بازآفرینی اور نئی قدروں کی تخلیق کرنی چاہیے کہ بغیر اس کے ادب اپنے عروج و کمال تک نہیں پہنچ سکتا۔

انیسویں اور بیسویں صدی کے انگریز ادیبوں میں آرنلڈ، ڈکنس، تھیکرے، ایچ۔ جی۔ ویلیس، آرنلڈ بینیٹ، جارج برنرڈشا، گالس وردی اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے یہاں انسان دوستی کے مقاصد کو پیش کیا گیا ہے۔ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے نقاد کی حیثیت سے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ ادب کی خوبی کا معیار ہیئت اور ادبیت ہیں، لیکن عظیم ادب کی تخلیق اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ حسین ہیئت کے ساتھ اعلیٰ مقصد اور بلند موضوع بھی نہ ہوں۔

صنعتی انقلاب کے بعد انگریزی ادب میں جو نئے رجحان پیدا ہوئے، وہ رسکن، کارلائل اور ولیم مارس کے یہاں ملتے ہیں۔ انھیں سائنس اور ٹیکنالوجی کے اثر کا اندازہ تھا اور اس کے ساتھ وہ اپنی خودی یا انا کا قوی احساس رکھتے تھے۔ ان کا احساس و تأثر جدید ہوتے ہوئے بھی نئے زمانے کی نمائندگی نہ کر سکا، اس لیے کہ وہ ازمنۂ وسطیٰ کی یاد کو تازہ کرنا چاہتے تھے۔ ان کے یہاں نئی صنعتی سوسائٹی کے عکس کے بجائے صرف اس کا ردِ عمل ملتا ہے۔ آرنلڈ بینٹ، ایچ۔ جی۔ ویلس اور برنرڈ شا کے یہاں نئی سوسائٹی کا عکس ہے اور اس کی اصلاح کے لیے رہبری بھی۔ انھیں اس کا پوری طرح احساس ہے کہ صنعتی انقلاب کے بعد انسانی فطرت میں تبدیلی واقع ہو رہی ہے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی نے فرد کا اپنے ماحول سے جو تعلق تھا اسے بدل ڈالا ہے۔ یہ تبدیلی اتنی حقیقی ہے کہ جدید انسان اپنے آپ کو ماضی کے انسانوں سے مختلف سمجھنے پر مجبور ہے۔ ڈی۔ ایچ۔ لارنس اور جیمس جائس نے مادی احوال کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے یہ بتایا کہ جدید انسان کی نفسی زندگی میں چاہے کتنی تبدیلی ہو جائے، ادیب کا فرض ہے کہ ٹیکنالوجی کے فوائد کے باوجود یہ حقیقت واضح کرتا رہے کہ اس سے انسانی شعور بے حس ہو رہا ہے۔ اسے اپنے تخیلی شعور سے دوسروں کے شعور کی گہرائی تک پہنچنا چاہیے۔ ہاپکنس کی شاعری میں ماضی اور حال کا عجیب و غریب امتزاج ملتا ہے۔ صنعتی تہذیب نے خدا کے وجود سے چشم پوشی اختیار کی تھی۔ ہاپکنس اپنی شاعری میں خدا کو مشین کے قریب لے آیا۔ اس کے نزدیک صنعتی دور کی ہماہمی میں بھی اسی کی جلوہ گری ہے۔

یٹس روحانی قدروں میں پورا یقین رکھتا تھا، اگرچہ وہ عاپسندی سے بہت دور تھا۔ چاہے وہ مذہبی ہو یا روحانی۔ اس کے علامتی طرزِ بیان میں ندرت اور

لطف ہے جو اس صدی کے کسی اور انگریزی زبان کے شاعر میں نہیں ملتا۔ اسی لیے بعض نقد و نظر کے ماہروں کا خیال ہے کہ انگریزی زبان کا اس صدی کا وہ سب سے بڑا شاعر تھا۔ اس کے یہاں ہر قسم کے کیرکٹر ہیں۔ انقلابی، سیاست کار، میوزک ہال کے نچکیے اور طالب علم۔ اس کی رمز نگاری کا انداز مالارمے اور پال ویلیری کی رمز نگاری سے بالکل مختلف ہے۔ وہ خالص ادیب ہے اور اس کے ساتھ نیکی کی قوتوں کا حامی۔ صنعتی تہذیب کی وجہ سے انسانیت کی گراوٹ اس کی نظروں سے اوجھل نہیں رہی اور اس پر اس نے اپنے علامتی انداز میں تنقید کی۔

ہمارے زمانے میں ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ اور آڈن کی شاعری میں صنعتی تہذیب کے مظاہر کا ذکر بار بار ملتا ہے۔ جیسے لندن کی سڑکیں، گہرا کہر جس میں دھواں ملنے کے سبب سے دُھند اور بڑھ گیا ہے، تنگ اور تاریک مکان جن میں کہیں سے روشنی کی کرن کا گزر نہیں؛ جہازوں کی گودیاں اور دریائے ٹیمس کا گدلا، گاڑھا اور میلا پانی۔ الیٹ کی "ویسٹ لینڈ"، اپنے ہم عصروں کی نامرادی اور مایوسی کی دستاویز ہے۔ اس میں شاعر نے جدید تہذیب کے دیوالیہ پن کی تصویر کھینچی ہے جو انسانی زندگی کی اعلیٰ قدروں کی حریف نہ ہو سکی۔

نامرادی اور بے زاری کا احساس فرانسیسی زبان کے جدید ادب میں بھی ملتا ہے۔ کاموں کے ناولوں میں مایوسی اس خیال پر مبنی ہے کہ دنیا انسان کی طرف سے بے پروا ہے۔ تاریخ میں کوئی مقصد نظر نہیں آتا۔ محبت کے آسرے جینے کی کوشش کی تو معلوم ہوا کہ وہ بھی فریبِ نظر ہے۔ خود زندگی میں کوئی معنی نہیں۔ اس میں قدم قدم پر نامعقولیت سے واسطہ پڑتا ہے۔ اس مایوسی کے باعث کامو کی تحریروں میں موت اور خودکشی کے خیالات کثرت

سے ملتے ہیں۔ اسی مایوسی کے عالم میں اس نے اپنے آپ کو تاریخ کے عمل سے بے نیاز کرنے کی کوشش کی، گویا کہ وہ حقیقت کو دور سے تماشائی کی حیثیت سے دیکھنا چاہتا تھا، اسے چھونا چھیڑنا نہیں چاہتا تھا، اس لیے کہ نہ معلوم اس کے اندر سے کیا بلا نکل آئے۔ اگر زندگی میں کوئی ایسا مقصد ہو جسے قدر کا درجہ دے سکیں تو ایسی صورت میں شاید تاریخ بامعنی کہی جا سکے، ورنہ وہ ایک قسم کا اندھا دھند عمل ہے، جو بلا مقصد جاری ہے اور جس کی رفتار اور سمت کے تعین میں انسانی ارادے کو دخل نہیں۔ میر تقی میر نے اسی خیال کو اپنے اس شعر میں بڑی خوبی سے ادا کیا ہے:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

کامیو نے یہ کوشش کی کہ آزادی اور انصاف دونوں کی حدود معلوم کرے اور جہاں تک ممکن ہو ان دونوں کے امتزاج سے ان کے قابل قدر اجزا کا تحفظ کرے۔ لیکن اسے ایسا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی۔ مطلق آزادی، عدل و انصاف کا منہ چڑاتی ہے اور مطلق عدل، آزادی کو بے حقیقت گردانتا ہے۔

سارتر نے جو فرانس میں وجودیت (اگزسٹنشل ازم) کی تحریک کا قائد ہے، اپنے ناولوں اور دوسری تصانیف میں جدید انسان کی زندگی کی المناکی طرح طرح سے بیان کی ہے۔ اسے چاروں طرف زندگی کے جو مظاہر دکھائی دیتے ہیں وہ رنج اور غم سے بھرپور اور مہمل اور لایعنی ہیں۔ موت کا منظر بھی اس کی نظروں سے کبھی اوجھل نہیں ہوتا جو زندگی کے مہمل پن اور اس کی المناکی کو اور زیادہ نمایاں کر دیتا ہے۔ اس کے ناولوں میں یہ بات صاف طور پر محسوس ہوتی ہے کہ دنیا کسی عقلی نظام کے ماتحت نہیں چل رہی ہے۔ سارتر کسی ایسے اخلاقی قانون کو بھی نہیں

مانتا جو عالمگیر ہو۔ نیطشے اور آندرے ژید کی طرح اس کا خیال ہے کہ انسان خود تمام قدروں کا خالق ہے جو اضافی ہیں۔

سارتر کے برخلاف فرانس کا دوسرا وجودی ادیب مارسل، ذات باری اور اخلاق کی ضرورت کو مانتا ہے۔ اس کے نزدیک ادب انسان اور مافوق الفطرت کے درمیان مکالمہ ہے۔ انسان کو حقیقی آزادی اس وقت ملتی ہے جب وہ اپنے سے زیادہ بلند ہستی یعنی ذاتِ باری سے لَو لگاتا ہے۔ یہ بھی اس کی آزادی کا طرۂ امتیاز ہے کہ انسان خدا کی عقیدت کو اپنے لیے انتخاب کرتا ہے، جس کے بغیر عمل کی دنیا افراتفری میں مبتلا رہتی ہے، چاہے وہ انفرادی عمل ہو یا اجتماعی عمل۔ جس طرح سارتر نے جرمن فلسفی ہائی ڈگر کا اثر قبول کیا، اسی طرح مارسل نے پاسکال اور کیر کے گارد اور جدید فرانسیسی مفکروں میں لاویل کے خیالات سے فیض حاصل کیا، اسی لیے اس کی وجودیت میں مذہبی باطنیت کا رنگ جھلکتا ہے۔

اگر عالمی ادب کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو قدیم زمانے سے ادب کے پیش نظر ہمیشہ کوئی نہ کوئی مقصد ضرور رہا ہے۔ قدیم مصری، بابلی اور چینی ادب مقصدی ہیں۔ رامائن، مہابھارت، انجیل اور قرآن نے انسانوں کی ہدایت اور رہبری کے مقصد کو پورا کیا۔ تاریخ ادب میں سب سے پہلے افلاطون نے ایسے ادب کی مذمت کی جو بے مقصد ہو یا جو بد اخلاقی کی ترویج کا ذریعہ ہو۔ اس کے نزدیک شاعری ایک قسم کا جال ہے جس میں انسان پھنس جاتا ہے۔ یہ بڑا زبردست فریبِ نظر ہے جس سے بچنا چاہیے۔ وہ دریافت کرتا ہے کہ ہومر نے دنیا کو کیا دیا، شہروں کے لیے جو دستور بنائے گئے ان کے بنانے میں اس کے کلام سے کیا مدد ملی اور عملی زندگی کے مختلف شعبوں میں اس کی شاعری سے کیا فائدہ پہنچا۔ افلاطون جذبات کو عقل کے تابع کرنا چاہتا تھا بلکہ کہنا چاہیے کہ وہ

انھیں بالکل فنا کر دینے کا خواہش مند تھا۔ شاعری پر اسے یہ اعتراض تھا کہ وہ اصلیت سے عاری ہوتی ہے اور اخلاقی قدروں کو اس سے نقصان پہنچتا ہے۔ چوں کہ شاعری میں جذبات کی شدت اور جوش کو ظاہر کیا جاتا ہے جو عقل کے خلاف ہوتے ہیں، اس لیے افلاطون نے شاعروں کو اپنی عینی ریاست سے جلا وطن کرنے کی سفارش کی۔ وہ شاعروں کو بے مصرف سمجھتا تھا جن کی ذات سے اچھی زندگی بسر کرنے والوں کو خطرہ تھا۔ شاعر نہ تو خود نیک اور پاکباز زندگی بسر کرتے ہیں اور نہ وہ دوسروں کو ایسا کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ افلاطون کا خیال تھا کہ صرف اس شاعری کی اجازت ہونی چاہیے، جو دیوتاؤں کی حمد و ثنا کے لیے ہو یا جس میں نیک لوگوں کی تعریف و توصیف کی گئی ہو جو مر چکے ہیں اور جن کے نیک کاموں کی یاد لوگوں کے دلوں میں محفوظ ہے۔ اس نے سفارش کی کہ اشعار کا انتخاب ایسے لوگوں کے سپرد کرنا چاہیے جو نیک ہوں اور جن کی عمر ۵۰ سال سے متجاوز ہو چکی ہو تاکہ ان پر جذبات کا غلبہ نہ ہو سکے۔ یہ درست ہے کہ افلاطون نے اپنی عینی ریاست سے شاعروں کو نکال دینے کا مشورہ دیا تھا لیکن وہ ایک شاعر کا بال بیکا نہ کر سکا اور وہ شاعر خود افلاطون کی ذات تھی۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ کسی ادیب نے نثر میں ایسی بلند پایے کی شاعری نہیں کی جیسی کہ خود افلاطون نے کی۔

مسیحیت اور اسلام نے افلاطون کے نقطۂ نظر کی بڑی حد تک تائید کی۔ اسلام میں شعر و شاعری کا جواز ہے لیکن حدود کے اندر۔ آنحضرتؐ نے امراء القیس کی نسبت فرمایا تھا کہ جس طرح اس دنیا میں وہ شاعروں کا سردار ہے اسی طرح دوزخ میں بھی وہ ان کی سرداری کرے گا۔ حضورؐ نے یہ اس لیے فرمایا تھا کہ امراء القیس کے یہاں مبالغہ اور غلط بیانی کے علاوہ فحش نگاری کثرت سے ہے۔ اس نے اپنی محبوبہ عنیزہ کے ساتھ اپنے ناجائز تعلقات کو مزے لے لے کر بیان کیا ہے جس سے

جاہلیت کے عرب لطف اندوز ہوتے تھے۔ امراء القیس کے کلام کا رنگ و آب شاعری انھیں بدعملی پر اُکساتا تھا۔

ازمنۂ وسطیٰ میں ادب با مقصد رہا اور اسے زیادہ تر مذہبی اور اخلاقی مقاصد کو فروغ دینے کے لیے استعمال کیا گیا۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد انسان دوستی نے بھی اخلاق کے اصول سے اپنے آپ کو بے تعلق نہیں کیا۔ یہ بات بھی تسلیم کی گئی کہ آزادی ایک طرف تو خارجی احوال کے جبری دباؤ کو توڑتی ہے اور دوسری طرف اندرونی اخلاقی قانون کی پابندی کراتی ہے۔ انسان دوستی کے حامیوں نے زندگی میں نظم وضبط کے اصول کو سراہا جن کے بغیر زندگی انتشار میں مبتلا رہے گی جس کے باعث اس کے امکانات اندر ہی اندر گھٹ کر رہ جائیں گے۔ صنعتی انقلاب کے بعد مذہبی اور اخلاقی بندھنوں کے ڈھیلے پڑ جانے سے بعض ادیبوں نے آزادی کے اصول کا یہ مطلب سمجھا کہ چاہے وہ اخلاقی بے راہ روی کی تلقین کریں یا فحش اور ابتذال کا ڈنکا پیٹیں، کسی کو ان پر احتساب کرنے کا حق نہیں۔

ادبی احتساب موجودہ زمانے میں صرف روس اور اسپین میں رائج ہے۔ بعض دفعہ جمہوری ملک بھی احتساب پر عمل کرتے ہیں۔ مثلاً ڈی۔ ایچ۔ لارنس کے ناول "لیڈی چیٹرلیز لوور" کی اشاعت انگلستان میں ممنوع قرار دی گئی اس لیے کہ اس میں ان قدروں کی بیخ کنی کی گئی تھی جو اہلِ انگلستان کو عزیز ہیں۔ اسی طرح ڈاکٹر ژیواگو کی اشاعت روس میں ممنوع ہے۔ اس ناول کا گزشتہ پچاس سال کے بڑے ناولوں میں شمار ہونا چاہیے۔ اس کے شروع میں اُچٹتے ہوئے تاثرات پیش کیے گئے ہیں جنھیں ناول نگار نے بیان کی وحدت میں پرونے کی کوشش کی ہے لیکن وہ مبہم طور پر مربوط ہو سکے ہیں۔ اس کے بعد جو باتیں ہیں ان میں

اشتمالیت (کمیونزم) کو حق بجانب ٹھہراتے ہوئے کہیں کہیں اس پر چھینٹے پھینکے ہیں جو روس کی موجودہ حکومت کو ناگوار گزرے۔ اس ناول کو پڑھتے وقت یہ احساس ہوتا ہے کہ ڈاکٹر زہواگو اور ہیروئن لیورا ساری کہانی کے بوجھ کو اپنے اوپر اٹھائے ہوئے ہیں۔ کوئی دوسرے ضمنی کیرکٹر ان کے اس بوجھ کو ہلکا کرنے کے لیے نہیں ہیں۔ پرانی سوسائٹی کی عمارت مسمار ہو رہی ہے اور اس کی جگہ نئی عمارت بن رہی ہے لیکن بڑی پراگندگی اور انتشار کی حالت ہیں، قدرتی طور پر نہیں۔ یہ بات بھی روس کی ادبی دفتر شاہی کو ناگوار ہوئی لیکن پاسترناک آخر تک اس سے مرعوب نہیں ہوا۔ اس نے اس ادبی صداقت کا بہ بانگ دہل اعلان کر دیا کہ جس طرح زندگی کے لیے سائنس ضروری ہے اسی طرح انسان کی تخلیقی صلاحیت کے لیے آزادی کی ضرورت ہے۔

ادب کے متعلق دو ہزار سال قبل افلاطون نے جو خیالات پیش کیے تھے انھیں کو روسی ادیب ٹالسٹائے نے انیسویں صدی کے آخری زمانے میں پیش کیا۔ ٹالسٹائے کی رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے اخلاص میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ادب اور فن کو جمالیاتی معیار سے پرکھنا غلط ہے۔ اس کے متعلق تو اسی طرح سے رائے قائم کرنی چاہیے جس طرح ہم غذا کے متعلق اپنی رائے قائم کرتے ہیں کہ اس سے ہماری صحت پر کیا اثر پڑے گا۔ فن کار میں دوسروں کو متاثر کرنے کی غیر معمولی صلاحیت ہوتی ہے۔ اگر فن کو اچھے مقاصد کے لیے استعمال نہ کیا گیا تو اس سے پوری سوسائٹی کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ فن کی قدر و قیمت کا معیار یہ ہونا چاہیے کہ اس سے کس قسم کے جذبات پیدا ہوں گے، جس کا فیصلہ اخلاقی اصول کی روشنی میں کیا جا سکتا ہے۔ ٹالسٹائے کے خیال میں نشاۃ ثانیہ کے بعد سے لوگوں کی عقیدت کمزور ہو گئی ہے۔ ادب اور فن میں بجائے اخلاق

کے جمالیاتی معیار فیصلہ کرنے لگتے ہیں۔ سوسائٹی کی طبقہ واری تقسیم نے ادب اور فن کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے، ایک وہ جو اعلیٰ طبقے کے لیے ہے اور دوسرا وہ جو عوام کے لیے ہے۔ یہ تقسیم غیر فطری اور غلط ہے۔ مالارمے اور دوسرے فرانسیسی ادیبوں کی جنسی کج روی کی تہ میں بھی جمالیاتی اصول کام کرتے تھے۔ اچھا آرٹ امیر غریب سب کے لیے مفید ہے۔ عالمگیر آرٹ کے محرک مذہبی اور اخلاقی ہوتے ہیں اور اس میں سارے انسانوں کو ایک نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ وہ فحش اور ابتذال کو، جنھیں چاہے کتنے ہی فنی آب و رنگ میں ممو کر پیش کیا گیا ہو، کبھی بھی گوارا نہیں کرسکتا۔

ٹالسٹائے نے بتایا کہ اہلِ یونان کے یہاں جمالیاتی احساس کی بڑی اہمیت تھی لیکن مسیحی تہذیب میں اخوت اور مساوات کے مقاصد نہ صرف تمدنی زندگی کا مقصد ہیں بلکہ ادب اور فن کا بھی مقصد ہیں۔ اس میں وہی آرٹ اچھا کہا جاسکتا ہے جس میں انسان اور خدا کے تعلق کو پیش کیا گیا ہو اور اپنے پڑوسی کے ساتھ حسن سلوک کے اخلاقی اصول کو نمایاں کیا گیا ہو۔ ٹالسٹائے نے پڑوسی کے لفظ کو بڑے وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس نے اچھے ادب کے نمونوں کی جو مثالیں دی ہیں ان میں وکٹر ہیوگو کا ناول "مصیبت زدہ" (Les Miserables)؛ ڈکنس کے ناول "کرسمس کی کتابیں" (Christmas Books) اور "دو شہروں کی کہانی" (A Tale of Two Cities) "ڈیوڈ کاپرفیلڈ" اور "پک وک"، سروانٹیس کا "ڈان کیوکزاٹ"، دستاوسکی کی تمام تصانیف، گوگول اور پشکن کے افسانے اور کہانیاں، مولئیر کے ڈرامے اور خود اپنا ڈراما "اندھیرے کی قوت" (The Power of Darkness) شامل ہیں۔

ٹالسٹائے کا خیال ہے کہ ادب اور فن کا مقصد یہ نہیں کہ وہ حسن کا پر اسرار

تصور پیش کریں اور نہ یہ ہے کہ انھیں انسانوں کی فالتو توانائی کے اظہار کا ایک وسیلہ خیال کیا جائے، جیسا کہ نفسیات کے بعض ماہروں کا خیال ہے۔ آرٹ کا مقصد فرد اور انسانیت کی اخلاقی ترقی ہے جس کے لیے فن کار کو اپنی ساری صلاحیتیں صرف کرنی چاہئیں۔ اس کے نزدیک اصلی آرٹ وہ ہے جس میں تمام انسانوں سے محبت کرنے کی دعوت ہو۔ ٹالسٹائے آرٹ کو مسرت کا ذریعہ نہیں مانتا۔ وہ شیکسپیئر اور واگنر کے آرٹ کو اعلیٰ پائے کا نہیں سمجھتا اس لیے کہ ان استادوں نے کسی مقصد کی نشان دہی نہیں کی۔ موجودہ زمانے کے ادیبوں میں ایچ۔ جی۔ ویلس اور برنرڈ شا کا بھی شیکسپیئر کی نسبت یہی خیال تھا۔

ادب اور آرٹ کے نقادوں میں ایسی انتہا پسندی ملتی ہے کہ بعض نے ٹالسٹائے کے آرٹ اور خیالات کو بالکل رد کر دیا اور بعض نے اس کو بہت کچھ سراہا۔ اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ بالزاک کے بعد ٹالسٹائے یورپ کا سب سے بڑا حقیقت نگار ادیب گزرا ہے۔ اس نے "جنگ اور امن" (War and Peace) اور "اناکرے نینا" میں روس کی معاشری زندگی جیتی جاگتی شکل میں محفوظ کر دی۔ اس کے ناولوں میں ہر طبقے کے اشخاص ملتے ہیں اور ان سبھوں کی اہمیت پوری طرح واضح ہوتی ہے۔ ان ناولوں سے روس کے باشندوں کی زندگی جس طرح آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے ویسی اس زمانے کی کسی تاریخ سے نہیں آتی۔ اس کی ہر تحریر سے کوئی نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے۔ بعد میں کمیونسٹ ادیبوں نے اس ادبی مسلک کو اور ترقی دی۔ ان میں گورکی کا نام خاص طور پر ذکر کے قابل ہے۔ کمیونسٹ ادیبوں کے یہاں حقیقت نگاری کا مقصد اپنی تحریک کی نشر و اشاعت قرار پایا جس کی طرف سے کوئی کمیونسٹ ادیب آنکھ بند نہیں کر سکتا، اور اگر کرے تو اس کا وہی حشر ہوگا جو پاسترناک ہوا۔

جدید تہذیب کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں فطرت پر انسانی فطرت غلبہ حاصل کرتی جارہی۔ یہ صحیح نہیں کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی نئی نئی دریافتوں سے انسان کی روحانی اور تخیلی زندگی ختم ہو جائے گی۔ یہ ضرور ہے کہ یہ ایسے عالم کا تصور پیش کرتی ہیں جس میں کوئی چیز بھی ایسی باقی نہیں رہے گی جو ٹھوس اور پائدار ہو اور جسے زندگی میں مرکزِ حوالہ قرار دیا جا سکے۔ یہ بحث مایوسی کی لے پر ختم ہوتی ہے۔ ادب کبھی بھی مایوسی کا پیغام نہیں رہا۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کی دریافتوں کے انسانی اور اخلاقی مضمرات سے سچا ادیب اور فن کار کبھی غافل نہیں رہ سکتا۔ اس زمانے کے ادیب اور فن کار کا فرض ہے کہ وہ جدید سائنس کی روح کو جذب کرے اور اسے اپنے تخیل اور جذبے کا جز بنائے۔ اس طرح وہ حقیقت میں گہرائی پیدا کر دے گا اور اس کے دل میں فطرت کی وسعتوں کی سمائی ہو جائے گی۔ اس طرح اسے اس بات کا بھی احساس ہو گا کہ حقیقت اور صداقت سے زیادہ پُراسرار شے کوئی نہیں۔ اسی سبب وہ اس کے لیے جاذب نظر ہے۔

ادبی قدروں کا قطعی تعین تو کبھی نہیں ہو سکتا۔ فطرت کے ساتھ انسان کی دائمی آویزش سے خود حقیقت کی حدود ہمیشہ بدلتی رہی ہیں۔ مطلق حقیقت تک ہماری رسائی کبھی نہیں ہو سکتی، نہ علم و عمل کی دنیا میں اور نہ تخیل اور جذبے کی دنیا میں۔ علم و عمل کی طرح جذبے کی دنیا میں بھی اندرونی کشمکش کی ہر منزل پر حقیقت کے نئے رُخ ظاہر ہوتے رہتے ہیں جو اُلجھاؤ کے لبادے میں لپٹے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ اُلجھاؤ حقیقت کو مالا مال کرتے ہیں۔ دراصل ادیب اپنے تجربے کی پیچیدگی سے کبھی نہیں گھبراتا بلکہ وہ اس کا خیر مقدم کرتا ہے۔ جدید تہذیب کا یہ اقتضا ہے کہ اس میں وہی آرٹ پھلے پھولے اور ترقی کرے جو حقیقت میں گہرائی پیدا کرتا ہو۔ ادیب کا فرض ہے کہ مکمل انسان کی عکاسی کرے

نہ کہ اس کے کسی ایک جز کی۔ اس کی تخلیقی آزادی خارجیت اور داخلیت، شعور اور تحت شعور، مسرت اور افادیت سب کو اپنے اندر سمیٹ لیتی ہے۔ وہ حقیقت اور صداقت کا پرستار ہے جس کا یہ اقتضا ہے کہ انسانی تہذیب کو حیوانی عناصر سے جہاں تک ممکن ہو پاک کرنے کی کوشش کرے اور انسان کو روحانی بلندی تک پہنچائے۔ اسی لیے ادیب اور فن کار کا چاہے کچھ بھی موضوع ہو وہ اپنے آپ کو اخلاق کی ہمہ گیری سے کبھی بے نیاز نہیں کر سکتا، لیکن اس طور پر کہ وہ اپنی تخلیقی آزادی کو برقرار رکھے۔ تخلیقی آزادی کی حد بندی کسی ایک مقررہ اصول کے مطابق ہر زمانے اور ہر ملک کے لیے نہیں کی جا سکتی۔ یہ ضرور ہے کہ اس کی بعض خصوصیات ایسی ہیں جنھیں انسانی روح یا ضمیر ہمیشہ محسوس کرتا رہا ہے اور کرتا رہے گا۔

ادب اور فن کی تخلیق کبھی فرسودہ نہیں ہوتی۔ یوری پیڈ کے ڈراموں میں آج بھی تازگی محسوس ہوتی ہے، حالاں کہ ارسطو کی "حیاتیات" کو آج کوئی نہیں پڑھتا۔ شیکسپیئر کا ہیملٹ آج بھی ہمارے جذبات کو برانگیختہ کرتا ہے، حالاں کہ بیکن کی "منطق" کو کوئی خاطر میں نہیں لاتا۔ یہ اس لیے ہے کہ ادب اور فن کا موضوع زندگی کے بنیادی مسائل ہوتے ہیں جو بدلنے پر بھی بالکل نہیں بدلتے۔ ہر زمانے کا ادب ہماری بصیرت میں گہرائی پیدا کرتا ہے۔ اس میں تعقّل، تخیل اور جذبہ سب سموئے ہوتے ہیں۔ اس کا اظہار کبھی عینی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی حقیقی شکل میں۔ دونوں حالتوں میں اس میں انسانی تقدیر کی عکاسی ہوتی ہے جس کی خصوصیت آزادی ہے۔ خیال کے اظہار کی آزادی روحانی زندگی کا سب سے بڑا عطیہ ہے۔

ادیب اور فن کار کو چاہیے کہ اس کا موضوع خارجی حقیقت سے تعلق

دکھتا ہو یا داخلی سے، وہ ہمیں اس کا براہ راست جلوہ دکھا دے اور ہمیں ایسا محسوس ہو کہ جیسے وہ پردہ جو فطرت اور ہماری روح کے درمیان پڑا ہوا تھا اچانک طور پر اُٹھ گیا اور ہماری بصیرت میں پہلے کے بہ نسبت اضافہ ہو گیا۔ جو باتیں ہم پہلے نہیں سمجھتے تھے۔ اب سمجھنے لگے اور جن چیزوں کو پہلے محسوس نہیں کرتے تھے انھیں محسوس کرنے لگے۔ اعلیٰ درجے کے ادیب اور فن کار کے یہاں جس طرح اندرونی اور خارجی عناصر کا امتزاج ہوتا ہے، اسی طرح اس کے یہاں ہئیت اور موضوع اور ذوقِ جمال اور صداقت کی دوئی باقی نہیں رہتی۔ وہ حسن آفرینی کے ساتھ ساتھ قدروں کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ آج ادیبوں اور فن کاروں کا یہ کام ہے کہ وہ زندگی کے کھوئے ہوئے توازن کو پھر سے قائم کریں اور اس کی بے وقاری کو دُور کریں۔ اگر ادیب کے دل میں انسانوں کے ساتھ سچی ہمدردی اور دل سوزی ہے تو وہ انھیں صحیح راستہ دکھا سکتا ہے اور ان کی روح کی بیماریوں کا علاج بھی تجویز کر سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ یہ کام واعظانہ انداز میں نہیں سرانجام دے سکتا۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے وہ اپنے فن کی دل رُبائی سے لوگوں کو اپنی طرف مائل کرے گا اور تاثیر کا جادو جگائے گا۔ مسرت کے ساتھ ایسی اثر پذیری جو زندگی میں بہتری پیدا کرنے والی ہو، ادب کے مقصد کو پورا کرتی ہے۔ اس سے خود شناسی کے جوہر نکھرتے ہیں جو خود زندگی کا مقصود و منتہا ہے۔ لیکن یہ خود شناسی غیر خود کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں۔ ادب جس طرح اپنے آپ کو انفرادیت کے ساتھ وابستہ نہیں کر سکتا، اسی طرح اجتماعیت کی کوئی شکل چاہے وہ قوم ہو، نسل ہو، وطن ہو، اس کے روحانی عمل کو مقید نہیں کر سکتی۔ ادب کا یہ فرض ہے کہ وہ زندگی کی ہر شان کا جلوہ دیکھے اور اس کے ہر رنگ میں بہار کا اثبات کرے۔ بقول غالب:

ہے رنگِ لالہ و گل و نسریں جُدا جُدا ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہیے

موجودہ صدی کا انسان محسوس کر رہا ہے کہ اس کی شخصیت ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی ہے۔ ابسن نے ادب میں، پال سیزان نے مصوری کے ذریعے اسی احساس کی ترجمانی کی ہے۔ انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ شخصیت کی نئی وحدت اور نیا توازن قائم ہونا ضروری ہے تاکہ زندگی بے معنی ہو کر نہ رہ جائے۔ فرائڈ نے بتایا کہ تحت شعور کے نیچے جو غیر عقلی اور جبلّی قوتیں کام کرتی ہیں وہی عمل کی اصلی محرک ہیں۔ ان پر عقل کا قابو نہیں ہوتا۔ یہ تینوں مفکّر اس زمانے کے امام خیال کیے جاتے ہیں۔ ان تینوں نے بیسویں صدی کے انسان کے مرض کی جو تشخیص کی ہے اس میں یہ بات مشترک ہے کہ قدروں کی بربادی اور بے اثری کے باعث وہ تنہائی، بیزاری اور اندرونی خلا کا شکار ہے۔ زندگی سے اس کا رشتہ مضبوط نہیں رہا۔ وہ ہر چیز کو اوپری نظر سے دیکھتا ہے، اس کی گہرائی تک اس کی نظر نہیں پہنچتی۔ اگر انسان کی شخصیت میں مضبوطی اور گہرائی ہو تو وہ فطرت کی دائمی خاموشی میں اپنی اندرونی زندگی کی چہل پہل منتقل کر سکتا ہے اور اس کے ساتھ تخلیقی تعلّق قائم کر کے اپنے دل کی بہار کا رنگ و بو اسے مستعار دے سکتا ہے۔ شخصیت کی مضبوطی اور تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ آرٹسٹ اپنے وجود میں قدروں کی اہمیت محسوس کرے۔ اسی وقت وہ اپنی ذات پر بھروسہ کرے گا، سوالوں کے جواب طلب کرے گا، یہ جانتے ہوئے کہ اس کے سوالوں کا آخری جواب کبھی نہیں ملے گا۔

آج سائنس اور ٹیکنالوجی کی بدولت ایک طرف تو فطرت کی تسخیر عمل میں آئی اور دوسری جانب انسانوں کی وحدت ممکن ہوئی جسے اس زمانے کے ادب اور فن نے سراہا ہے۔ آج دنیا کی طنابیں کھنچ گئی ہیں، مہینوں کی مسافت گھنٹوں میں طے ہونے لگی ہے۔ مختلف ملک اور قومیں ایک دوسرے سے اتنی قریب آگئیں کہ پہلے کبھی نہیں آئی تھیں۔ انسانیت کی وحدت اب محض خواب و خیال کی بات نہیں رہی بلکہ ایک عملی حقیقت بن گئی ہے۔ ان سب ترقّیوں کے باوجود بے زاری کا

احساس بیسویں صدی کے انسان کا پیچھا نہیں چھوڑتا۔ وہ ایسا محسوس کرتا ہے جیسے اس کی غیر معمولی مشقّت رائگاں جا رہی ہے، جس سے کچھ حاصل نہیں فطرت کی تسخیر کے لیے اس نے جو وسائل اختیار کیے وہ اس کے وجود کے لیے زنجیریں بن گئی ہیں جن میں اس کی روح جکڑی ہوئی ہے۔ وہ ان زنجیروں سے فرار چاہتا ہے۔ لیکن یہ ممکن نہیں۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد سے اب تک پچھلے چار سو سال میں انسانی وقار اور قوت کا جو احساس پیدا ہوا تھا وہ مشتبہ نظروں سے دیکھا جا رہا ہے۔ اسی بے وقاری کے احساس کی وجہ سے زندگی کے مختلف شعبوں میں جو ترقی ہوئی ہے اس سے روح کا انتشار اور بے اطمینانی اور زیادہ بڑھتی جاتی ہے۔ آج دنیا کے ہر کونے میں ادیب اور فن کار یہ سوال اٹھا رہے ہیں کہ انسان کی بے وقاری کو کیسے دور کیا جائے؟ اس پر بھی شبہ کیا جا رہا ہے کہ دل کے سکون اور حقیقی اخلاقی زندگی کے لیے عقل کی رہبری کہاں تک منزلِ مقصود کو لے جانے والی ہے۔

انسان عجیب و غریب مخلوق ہے۔ وہ فطرت کا جز ہوتے ہوئے بھی اس سے ماورا ہے۔ اس پر فطرت کے قوانین کا اسی طرح سے اطلاق ہوتا ہے جیسے حیوانوں پر، لیکن اس کے ساتھ وہ فطرت میں تصرّف کی بھی قدرت رکھتا ہے۔ وہ فطرت میں سمویا ہوا بھی ہے اور اس سے الگ بھی۔ اپنے وجود کا احساس رکھنے کے ساتھ وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی طاقت محدود ہے۔ جنّت سے نکلنے کے بعد انسان کا فطرت کے ساتھ جو اتحاد تھا وہ جاتا رہا اور وہ اپنی معصومیت سے محروم ہو گیا۔ اب وہ اس غریب الوطن مسافر کی مانند ہے جو ہمیشہ سفر کی حالت میں ہو اور اپنی منزل پر کبھی نہ پہنچے۔ وہ اپنے لیے جو منزل مقرر کرتا ہے وہ عارضی نوعیت رکھتی ہے۔

اس کا علم روز بروز نئے نئے حقائق کا پتہ چلا رہا ہے۔ ہر نئی حقیقت اس کے وجود میں رخنہ اور خلل پیدا کرتی ہے جسے وہ برابر دور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مطلق

حقیقت کی تلاش و جستجو اُسے اسی لیے رہتی ہے تاکہ وہ اپنے اندرونی تضاد کو دُور کرسکے اور اپنے وجود میں وحدت اور ہم آہنگی پیدا کرے۔ وہ دائمی طور پر نئے نئے توازن قائم کرتا رہتا ہے جس کا عکس ہر زمانے کے ادب میں دکھائی دیتا ہے۔

جب انسان کو فطرت سے اپنی علیحدگی کا احساس ہوا جسے جنّت سے نکالا جانا کہتے ہیں اسی وقت پہلی مرتبہ اس نے اپنے وجود کا توازن کھویا تھا۔ توازن کھونے اور پھر سے اسے قائم کرنے کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ انسان کی فطرت میں جو تضاد ہیں انھیں وہ پوری طرح سے تو وہ کبھی بھی دور نہیں کرسکے گا لیکن اس کی تہذیب اور اس کی ذاتی سیرت ان تضادوں میں ہم آہنگی پیدا کرتی رہے گی۔ یہ احساس کہ وہ جنّت سے نکالا گیا ہے اور اس دنیا میں خانہ بدوش ہے اس کے وجود کے مسئلے کو اور زیادہ اُلجھا دیتا ہے۔ جنّت کی طرف وہ پھر جانا چاہتا ہے لیکن زندگی کی کھکیڑ اس کا پیچھا نہیں چھوڑتی اور ارضیت کی دل کشی اور رعنائی اسے اپنے کھلونوں سے بہلاوے میں ڈال دیتی ہے۔ کچھ عرصے کے لیے وہ بہل جاتا ہے لیکن پھر اسے اپنا اصلی وطن یاد آتا ہے۔ مولانا روم نے اپنی مثنوی کی ابتدا "نے" اور "نیستاں" کی تمثیل سے کی ہے جس میں یہی خیال پیش کیا ہے:

بشنو از نے چوں حکایت می کند — از جدائی ہا شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند — از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق — تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش

انسان کے دُنیاوی سفر میں عقل اس کی سب سے بڑی خادم ہے۔ لیکن وہ اس کی خدمت کے ساتھ ساتھ اس کے دل و دماغ میں نت نئی الجھنیں بھی پیدا کرتی ہے تاکہ اس کے وجود کے تضادوں میں اور زیادہ اضافہ ہو۔ وہ نئے نئے

مسائل سامنے لاتی ہے تاکہ ان کے حل تلاش کیے جائیں۔ آج یہ انسان کا محبوب مشغلہ بن گیا ہے کہ مسائل پیدا کرے اور پھر ان کے حل نکالے۔ اس طرح وہ اپنے قدیم وطن یعنی جنت سماوی کی یاد کو بھلانے کی کوشش کرتا ہے۔ عقل اسے بھلاوے بیں ڈالتی ہے۔ پھر محبت اس سے ایسا نظام تخلیق کراتی ہے جس میں وہ دوسرے انسانوں کے ساتھ ہم مشربی کے احساس میں مگن رہے۔ معاشری زندگی کی دل فریبیاں اسے دُنیا و مافیہا سے بے خبر کر دیتی ہیں۔ اب اس مسافر کے سامنے بس ایک ہی منزل رہ جاتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ اپنے شعور کو روشن سے روشن تر کرے، اپنی ذہنی قوت کو اتنا بڑھائے کہ فطرت کا آقا بن جائے اور آخر میں یہ کہ اپنی ذات کا عرفان حاصل کرے اس لیے کہ وہ محسوس کرتا ہے کہ جنت خود اس کے وجود میں پنہاں ہے۔ اپنے وجود کی آگاہی سے وہ جنت کا مالک بن سکتا ہے۔

تحلیل نفس کے ماہروں کو صداقت کی تلاش تھی۔ سوسائٹی اس صداقت تک پہنچنے میں رکاوٹ ڈالتی تھی اس لیے انھوں نے اس کا پول کھولنا ضروری خیال کیا۔ جدید ادب پر اس کا بہت اثر ہے۔ اس میں زندگی کے حیوانی عنصر سے آگے نظر نہیں ڈالی گئی اور روحانی عناصر کو دیدہ و دانستہ پس پشت ڈال دیا گیا۔ حالاں کہ انسان کی حیثیت حیوان کے علاوہ بھی کچھ ہے۔ وہ ماضی کو یاد رکھتا ہے، نیک اور بد میں تمیز کرتا ہے۔ اسے اپنی انفرادیت کا احساس ہے۔ وہ علامتوں کے ذریعے اشیاء کے خواص کی نشان دہی کرتا ہے، جسے وہ علم کہتا ہے۔ انھیں علامتوں سے اس نے اپنی مختلف زبانیں تخلیق کیں جن کی بدولت علم و حکمت ان بلندیوں تک پہنچے جن پر ہم آج انھیں دیکھ رہے ہیں۔ پھر انسان کو تخیل سے بھی نوازا گیا ہے جس کی بدولت شعر و ادب کی رنگینیاں

وجود میں آئیں۔ اس کی مدد سے وہ غیب کی روشنیوں کو دیکھ لیتا ہے جن تک
عقل و حواس کی رسائی نہیں۔ تعقّل اور تخیل دونوں کی مدد سے اس کے اوصاف
اور صلاحیتیں اُجاگر ہوئیں۔ ان دونوں کے ذریعے سے زندگی کا قافلہ آگے بڑھا۔
جتنا وہ آگے بڑھتا ہے اس کے سفر کی منزل اتنی ہی اس سے دور ہوتی جاتی
ہے تاکہ زندگی کے معنی کی تلاش دائمی طور پر جاری رہے۔

روحِ اقبال

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

اقبال کا مُطالعہ بہت وسیع، اُن کا علم انتہائی عمیق اور اُن کا تخیّل حد درجہ بلند تھا۔ ان کے کلام پر جتنا غور کیا جاتا ہے اتنی ہی نئی نئی راہیں نکلتی چلی آتی ہیں۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب کی یہ مشہور تصنیف اقبال کے تمام اساسی خیالات اور ان کے فلسفے پر حاوی ہے۔ اس لیے اقبال کو بخوبی سمجھنے کے لیے اس کتاب کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔

چھٹا ایڈیشن

قیمت ۸/=

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
نئی دہلی